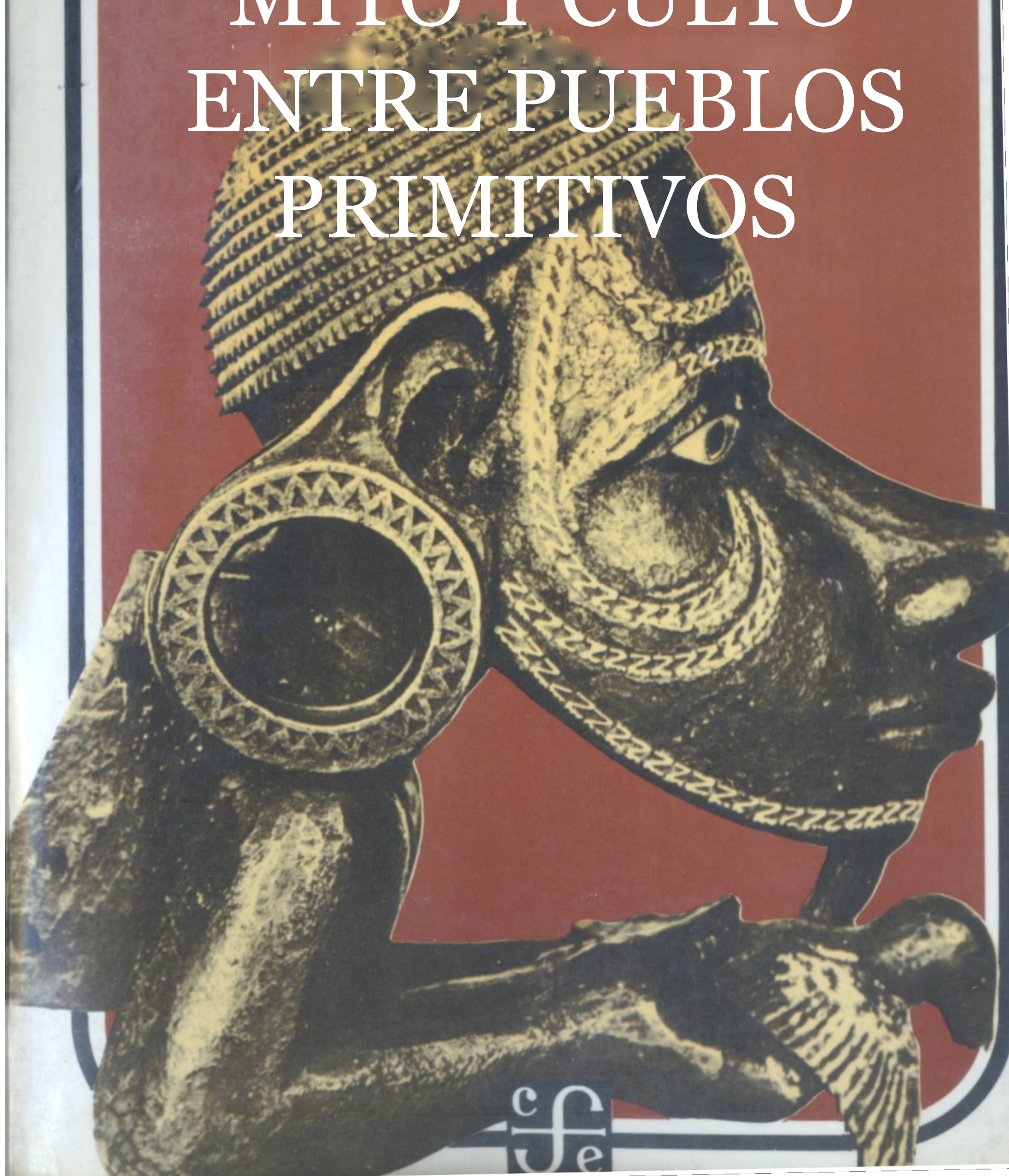
Ad. E. JENSEN

# MITO Y CULTO ENTRE PUEBLOS PRIMITIVOS



Traducción de
**CARLOS GERHART**

# MITO Y CULTO ENTRE PUEBLOS PRIMITIVOS

AD. E.
JENSEN



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1960
Primera edición en español, 1966
Primera reimpresión, 1975
Segunda reimpresión, 1982
Tercera reimpresión, 1986

Traducción de
CARLOS GERHART

Título original:
*Mythos und Kult bei Naturvolkern*

Av. de la Universidad 975; 03100 México, D. F

ISBN 968-16-2413-0

Impreso en México

## PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

LA PRIMERA edición de este libro (1951) apareció infortunadamente sin el prólogo que había de precederlo, falla que se produjo debido a la coincidencia de la impresión con mi partida para una expedición a la Etiopía meridional, y los trastornos consiguientes. Tenía interés, en dicho prólogo, en recordar a los dos grandes eruditos: Leo Frobenius y Walter F. Otto, para quienes me siento obligado por sus decisivos estímulos en relación con el camino seguido en este libro. Vaya, pues, mi primer pensamiento a ellos, en esta nueva edición, en agradecimiento y como homenaje.

En las reseñas a la primera edición de este libro no faltaron, al lado de la aprobación, las discrepancias. En primer lugar, han suscitado oposición, entre renombrados representantes de nuestra ciencia, las concepciones del sacrificio sangriento y de la magia que aquí se exponen. No me lo esperaba en otra forma. En esta nueva edición he prescindido de recargar el libro con extensas réplicas a los diversos argumentos, ya que las opiniones divergentes y aun directamente opuestas derivan en último término de las diversas concepciones del impulso creador, y discutiré sólo ocasionalmente algunas de las tesis particulares. Sin embargo, deseo subrayar que ninguna de las objeciones me ha hecho vacilar en cuanto a la concepción de esta obra.

No obstante, quisiera eliminar una interpretación errónea que podría producirse en el lector: He tratado de exponer en esta obra que los mitos y los cultos deben su origen a un acto creador no utilitario. Considero en cambio como secundario el empleo de los mismos con vistas a alcanzar determinados fines. Sin embargo, no pienso en modo alguno en un periodo creador *único,* en la etapa primera de la historia de la humanidad, del que las épocas posteriores se habrían de nutrir a manera de epígonos. Antes bien, parto de la idea de que el hombre ha poseído facultades creadoras en todos los tiempos. En efecto, una concepción distinta apenas se dejaría conciliar con la visión del hombre que nos sirve aquí de fundamento. En el curso de la historia son siempre los nuevos aspectos de la realidad los que despiertan las facultades creadoras del individuo para expresar por medio de nuevas plasmaciones los nuevos conocimientos adquiridos. Y en todas las épocas, estas creaciones humanas están sujetas a la ley de la degeneración, que se da en el “paso de la expresión a la aplicación[0].

Quiero agradecer cordialmente ante todo a la Dra. Hildegard Klein, asistente del Instituto Frobenius de la Universidad Johann Wolfgang Goethe, por su inteligente y esmerada colaboración en la revisión del libro.

Ad. E. JENSEN

*Francfort del Meno, octubre de* 1959

# INTRODUCCIÓN

CADA vez que en la literatura moderna se trata de obtener una comprensión adecuada de las manifestaciones de vida prehistóricas o primitivas, hacen su aparición las afirmaciones más extrañas, cuyo absurdo debería saltar inmediatamente a la vista a cualquiera y que, sin embargo, son aceptadas y vuelven siempre a sostenerse porque, por lo visto, aun las insensateces más grandes, en relación con las culturas no occidentales, se consideran como posibles y reales. En un trabajo reciente (1949) sobre psicología y prehistoria, puede leerse por ejemplo la siguiente frase: "Cuando el cazador conjura la caza representada [se refiere a las pinturas rupestres prehistóricas], no lo hace porque la figura sea un símbolo de la realidad, sino porque la imagen y el objeto de la representación son perfectamente idénticos. No hay, pues, diferencia alguna entre imagen y realidad." Y semejantes frases se publican no en forma aislada o en escritos que no vale la pena tomar en serio, sino que vuelven siempre, e incluso en obras que a menudo se distinguen en el terreno de la investigación concreta por resultados excelentes.

Pero, ¿cómo deben entenderse razonablemente semejantes afirmaciones? ¿Ha de creerse acaso que el cazador ha olvidado por completo que fue él mismo quien pintó la figura sobre la piedra y que considera ahora dicha imagen como un animal verdadero? Imagínense simplemente las consecuencias de semejante afirmación. Es obvio que el cazador en cuestión habría de sentir la necesidad de comerse la imagen como si fuera un animal verdadero, de desollarla y de dar empico a sus huesos. ¡Cuántos desengaños habrían de experimentar día tras día estos pobres cazadores, si sus figuras no les proporcionaran la carne deseada! Y si esta consecuencia no ha de estar contenida en la afirmación, ¿qué significa entonces la cándida expresión de la "identidad completa" entre imagen y animal y la ausencia absoluta de toda diferencia entre la imagen y la realidad? Si el cazador no intenta comerse el animal pintado, es obvio que ha de haber hecho una distinción entre su imagen y el animal verdadero, al que conoce perfectamente. Siendo así, habría que dejar de establecer afirmaciones generalizadoras de esta clase, con las que nada podemos representamos razonablemente.

Y éstas no constituyen en modo alguno la única deformación con la que nos encontramos inclusive en trabajos científicos, por lo demás excelentes. En efecto, los numerosos intentos enderezados a explicar ciertas peculiaridades de las formas primitivas de sociedad por medio de la llamada conciencia colectiva y la falta de un sentido individual de la

vida, o bien el vasto ámbito de aquello que se designa en general como “costumbres mágicas$^0$ brindan centenares de ejemplos de la forma grotesca con que solemos representamos las facultades o, mejor dicho, la falta de facultades del hombre primitivo, y de cómo las afirmaciones más absurdas son aceptadas sin reparo.

La más afectada por esta desfiguración de la naturaleza del hombre primitivo ha sido la literatura científica sobre las religiones. En los terrenos de la economía y de la técnica, se ha reconocido desde hace ya mucho que la llamada humanidad primitiva ha logrado realizaciones sorprendentes. De ahí que en estos terrenos de su actividad los hombres de ciencia se hayan acostumbrado a medirlos con el mismo patrón del que se sirven en el caso de otros hombres racionales. En otros dominios, en cambio —ya veremos en el curso de esta exposición que son los de sus realizaciones espirituales, esto es, de su arte y ante todo de su religión—, los hombres primitivos carecerían de toda razón. Las teorías que tratan de explicarnos dichas formas de expresión han de suponer un tipo de hombre al que no podríamos atribuir fundadamente este nombre. Dicha concepción halló la formulación más radical en K. Th. Preuss, que designó la disposición de espíritu que originaría las formas primitivas de religión como “estupidez primigenia$^0$. Y lo más lamentable y grave es que también la investigación de campo entre los aborígenes de otros continentes siga partiendo en buena medida de teorías parecidas. De esta manera el material documental mismo, en el que se funda toda la labor etnológica, resulta deformado o inclusive adulterado de antemano, o no se presenta, por lo menos, de modo puramente fenomenológico, lo cual es tanto más peligroso cuanto que es muy probable que los próximos decenios brinden la última posibilidad de obtener de la investigación de campo material etnográfico bueno y auténtico, de cuya calidad dependerá en el futuro toda la labor científica acerca de la historia más antigua de la humanidad.

La situación histórica en la que se encuentra la actual ciencia etnológica de la religión se caracteriza en gran parte por el dominio de tres teorías comprensivas. Las tres proclamaban o proclaman haber descubierto el verdadero origen de la religión. La más antigua es la llamada teoría animista de Tylor (1872), que se ocupa particularmente de las ideas de los pueblos primitivos relativas a las almas (cf. cap. xni). A la vuelta del siglo pasado surgieron contra ella o a su lado dos nuevas teorías, la llamada teoría de la magia preanimista (cf. cap. x) y el llamado monoteísmo primordial (cf. cap. iv). En vista de que este libro se propone formular reparos de principio contra las tres, resulta imprescindible discutirlas a fondo. De ahí que nos limitemos aquí a mencionarlas, lo que basta para definir más de cerca la tarea que nos hemos impuesto.

Podrá acaso parecer una tarea ingrata discutir teorías cuyo origen data de más de medio siglo. Y esto con certeza sería el caso de haber nuevas teorías que hubiesen desvirtuado o eliminado los efectos de las antiguas. Pero sorprendentemente, no sucede así. Sin duda, aparecieron en la época de la primera Guerra Mundial y poco después una serie de obras de ciencia de la religión muy notables, pero en su mayoría redactadas por personas ajenas a la etnología y nunca lograron, por consiguiente, desvirtuar completamente las teorías etnológicas. Citaré únicamente el libro de Rudolf Otto sobre Lo *santo,* cuya enorme influencia se pone ya de manifiesto por sus numerosas ediciones, sin que logre anular, pese a su importante contenido, las teorías establecidas por los etnólogos, ya que no contiene prácticamente nada de etnológico. También los autores de formación científica en cuestiones de religión que se han servido de materiales etnológicos en cantidad considerable, o los etnólogos que se apoyan principalmente en ellos, sólo han aportado ligeras modificaciones a las teorías en cuestión, pero sin poner en lugar de ellas una concepción fundamentalmente distinta. No es sino en la época más reciente cuando empieza a cambiar el panorama, según podemos apreciar por las publicaciones de Mircea Eliade y Werner Müller.

Hasta qué punto las teorías mencionadas no sólo proporcionan al etnólogo la explicación de ciertos hechos, sino que dominan además en las ciencias del espíritu o influyen por lo menos considerablemente en ellas, lo muestra ya una ojeada superficial a la literatura. Resulta casi imposible enumerar todos los trabajos en materia de germanística, de filología clásica, de indoiogía o prehistoria que justifican dicha aserción.

Apenas existe otro terreno en el que la etnología pueda hacer sentir su voz de modo tan decisivo como el de la ciencia de la religión. Su importancia en relación con toda indagación científica acerca de las religiones se desprende ya del hecho de que los pueblos primitivos actuales sigan conservando en gran parte formas de expresión religiosa, cuyo origen creador se sitúa en tiempos muy anteriores al surgimiento de las altas culturas. Sin duda, dichas formas se nos presentan hoy como muy fosilizadas —y en esto radica precisamente la dificultad de “comprenderlas[0] correctamente—, pero fueron, con todo, en la época de su advemimiento, formidables creaciones espirituales de la humanidad. Ninguna cultura de los tiempos posteriores, por muy “evolucionada[0] que fuera, pudo obtener sus logros espirituales sin partir de aquellas primeras conquistas. Y lo que es más, muchas de esas realizaciones en el terreno de la religión sólo se pueden comprender si se conocen sus antecedentes primitivos. De vez en cuando, sin embargo —y esto nos parece muy importante—, se encuentran en el acervo cultural de las altas culturas

ciertas manifestaciones tomadas obviamente de etapas de cultura anteriores que no se han adaptado de modo congruente a la nueva concepción. Tales manifestaciones han de entenderse, por consiguiente, como meros residuos no comprendidos y carentes de sentido (cf. cap. vm).

Por tanto, la tarea de este libro consiste por una parte en un análisis crítico de las tres teorías científico-religiosas dominantes. El mayor reparo es el que se dirige contra aquella concepción del hombre, que da base a que dichas teorías, tal como se nos presenta en relación no sólo con aquellas supuestas conjuraciones de animales por parte de los cazadores mencionadas al principio, sino también en medida mayor o menor con todas las consideraciones teóricas. De ahí que fuera indispensable proceder a extensas disquisiciones teóricas sobre la condición espiritual del hombre tanto en las culturas primitivas como en nuestro mundo occidental, que son las que ocupan la primera parte de esta exposición. Habrá de interesarnos, por ejemplo, si la imagen rupestre representa para el cazador algo distinto de lo que representa para nosotros; en qué medida podemos pronunciarnos en general sobre la cuestión; y, en caso de poder observar una diferencia, de qué modo podría ésta describirse.

Sin embargo, esta labor crítica solamente resulta impuesta por la situación histórica de nuestra ciencia. El móvil fue el deseo de "comprender" mejor que en el pasado los fenómenos religiosos del mundo no occidental. Para llegar a dicha meta, de esto me daba yo cuenta, habíamos de seguir rutas totalmente distintas, pero, entre dicha convicción y el hallazgo de las rutas adecuadas suele por lo regular abrirse un abismo.

Si la mayoría de las manifestaciones culturales se nos presentan hoy en un estado que no es originario, por lo que sólo permite establecer conclusiones condicionales sobre la etapa de su origen, todo depende, por supuesto, de si es posible o no reconstruir el estado originario en cuestión. Constituye uno de los muchos méritos de Leo Frobenius el haber vuelto a señalar siempre con insistencia este punto. Fue él, en efecto, quien llamó la atención sobre el acto cultural creador, que debió tener siempre como supuesto una situación humana muy particular a la que él trató de caracterizar como de "conmoción espiritual" del individuo frente a su medio ambiente. Y efectivamente, los procesos creadores tienen lugar de modo muy distinto a como solemos representarlos. Esto se aplica no sólo a los tiempos primarios del hombre, sino que también los conocimientos científicos, en la medida en que se remontan a los aoLos creadores, no se han originado nunca tal como se exponen en los tratados. Los "fundamentos" indispensables para su trasmisión convincente derivan siempre de razonamientos secundarios, en tanto que el relámpago de la intuición intelectual, o sea, el acto propiamente creador,

procede, independientemente de aquéllos, de procesos psíquicos incontrolables, en los que no se hallan contenidos ni fundamentos ni fines.

Si bien para nosotros, en cuanto ajenos al proceso creador mismo, éste nos resulta difícilmente asequible, y el término "conmoción" atribuido al acontecimiento psíquico no es más que una mera perífrasis, reconocemos, con todo, en las plasmaciones culturales los resultados de dicho proceso. En su origen, ésas habrán sido una *"expresión"* más o menos perfecta del estado de conmoción. Cuando en esta forma se ha revelado al hombre un nuevo aspecto de la realidad, la plasmación cultural resultante empieza a vivir una vida histórica propia, sobre todo porque el impulso que la originó pertenece ya al pasado y no participa en la conservación y la "aplicación" de ella. Toda manifestación cultural originada por un acto creador se trasmite instruyendo. Constituirá siempre un elemento más vivo de una cultura en cuanto más subsista, tanto en los docentes como en los receptores, algo de los actos creadores originarios. Y es cierto asimismo lo contrario: cuando el brillo del proceso creador se ha extinguido, las plasmaciones ya sólo se nos presentan en la mayoría de los casos como elementos fosilizados y carentes de sentido en una estructura cultural.

Toda manifestación cultural está sujeta sin excepción a esa transición de la "expresión" a la "aplicación". Es precisamente esta situación la que hace tan difícil, aunque no desesperada, la comprensión de las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos. La tarea más importante de este libro la veo por mi parte en el intento de mostrar a la luz de una serie de ejemplos que, a pesar de todo, es posible, en determinadas circunstancias, enunciar algo acerca del acto creador originario que ha conducido a una determinada manifestación y comprender de este modo su verdadero sentido. En efecto, comprender una manifestación significa indagar las fuerzas creadoras que la han originado. Permítaseme aclarar esto con un ejemplo: cuando un campesino africano afirma que efectúa una determinada ceremonia para que sus campos den más frutos, o porque en otro caso no los darían en absoluto, es poco lo que sabemos a través de esta indicación acerca del sentido *originario* de la ceremonia en cuestión. En forma análoga dirá acaso un cristiano europeo que emprende una peregrinación a un lugar santo porque espera de ella que el cielo le dé hijos. Ambas manifestaciones se nos presentan en la fase de aplicación. La práctica religiosa se "emplea" para la consecución de un fin. Pero el etnólogo no puede darse por satisfecho con la indicación de ese "pseudo-objetivo". De modo que, o bien inferirá de las circunstancias concomitantes de la ceremonia o de la peregrinación algún sentido no indicado por su informante, o bien explicará también el origen de la ceremonia a partir de manifestaciones

paralelas en otros lugares, en donde se conocen procesos análogos más claramente discernibles. Ambos procedimientos presentan grandes dificultades y han de emplearse con la mayor cautela; sin embargo, a menudo no nos queda otro recurso para acercarnos a una “comprensión”.

Ahora bien, en el terreno de los pueblos primitivos, las diversas creaciones culturales casi nunca se nos presentan en sus fases de expresión. En esto precisamente se revela el estado anquilosado de dichas culturas. El concepto científico occidental del inunde como expresión central de una cultura viva puede ser descrito en su origen y en sus causas por numerosos miembros de la comunidad cultural. En cambio, los pueblos primitivos responden por lo regular a la pregunta del porqué con la cómica frase: nuestros padres lo han hecho así. Y éste es efectivamente el único motivo de muchas acciones humanas. También en nuestra cultura viva hay un sinfín de prácticas que ejecutamos exclusivamente porque así lo hicieron nuestros padres. Esto se aplica en particular a la mayoría de nuestras costumbres en ocasión de acontecimientos solemnes, como son las bodas, las defunciones, etc. Son extremadamente raros los casos en los que podemos establecer una relación con el sentido originario de tales costumbres. ¿Por qué, por ejemplo, es el negro el color del luto? (¡En China lo es el blanco!) ¿Por qué padrinos de boda, damas de honor de la novia, ramillete de boda, etc.? Pese a que en muchos casos el folklore tenga una respuesta, ésta es casi siempre desconocida al común de los hombres, y al hombre común —y esto precisamente es importante para la comparación con los pueblos primitivos— tampoco se le ocune preguntar por el sentido originario de las prácticas. La referencia a la tradición la sentimos también nosotros como fundamento suficiente.

Sin embargo, el que en estos terrenos se proceda “conforme a la costumbre de los padres” se comprende. En efecto, el acontecimiento solemne requiere un comportamiento solemne, y en cuanto legado del pasado las prácticas respetables siguen satisfaciendo dicho requisito, aun cuando su sentido originario ha dejado ya de ser consciente. Pero también conservamos numerosos hábitos cuyo mantenimiento no presenta justificación alguna de tal clase. ¿Por qué, por ejemplo, se abotonan las prendas de vestir masculinas hacia la derecha y las femeninas hacia la izquierda? Semejantes prescripciones se observan exclusivamente porque “así lo hacían nuestros padres”. Y si en tales materias se nos pone de repente frente a la cuestión del porqué, de la que nunca nos hemos preocupado, hacemos probablemente lo mismo que hacen los pueblos primitivos al ser interrogados por el etnólogo: recurrimos a un razonamiento obvio o supuesto, del que no consta sin embargo en lo más mínimo que tenga nada que ver con el origen de la costumbre. Así, por

ejemplo, es muy extendida entre nosotros la repugnancia por comer carne de caballo, y se aducen para ello toda clase de razones: dicha carne no es sana; tiene un gusto desagradable; la relación entre el caballo y el hombre es muy distinta de la de éste con los demás animales domésticos y de ahí que sea repugnante comerla, etc. Ahora bien, sabemos en este caso que la raíz de dicha aversión ha de buscarse en un lugar muy distinto. En efecto, la prohibición relativa a la carne de caballo se remonta a la Edad Media. Entonces considerábase el comer carne de caballo como signo de adhesión obstinada al paganismo y sus ceremonias, en las que se comía la carne de caballos sacrificados conforme a un ritual. La Iglesia luchó violentamente contra esta práctica (cf. Steller). Era, pues, muy sospechoso el comer dicha carne. Esta idea se ha trasmitido a través de las generaciones hasta nuestros días, y se la justifica ahora con pseudomotivaciones como las indicadas.

Inferimos de ahí que hemos de mostramos extraordinariamente escépticos frente a las indicaciones proporcionadas en tales casos por los pueblos primitivos, y que haremos mejor buscando otras posibilidades susceptibles de conducimos a la comprensión de los fenómenos. Una de estas posibilidades es la del *tesoro mitológico* o, en general, el acervo de relatos de los pueblos primitivos, que hasta el presente ha sido demasiado poco aprovechado en tal sentido. En los comentarios que siguen recurriremos a menudo a dicha posibilidad. Del valor de los mitos en relación con la tarea de comprender, así como de las dificultades metodológicas al utilizarlos para ello, se hablará todavía con mayor detalle. Aquí sólo se trataba de indicar la tarea y el método del trabajo. También a los mitos se aplica, por supuesto, la ley del paso de la expresión a la aplicación, y ya que sólo hemos concedido a las formas de aplicación un valor limitado en relación con la respuesta a las cuestiones del sentido, se exigirá, naturalmente, que señalemos los criterios objetivos que permitan comprobar, en cada caso, en qué etapa de la expresión o de la aplicación se encuentra una manifestación cultural. También de ello habrá que hablar con mayor detenimiento, pero digamos ya aquí que tales criterios objetivos no los hay, y que probablemente no los puede haber. En efecto, cuando el único fundamento del juicio valorativo es la capacidad subjetiva de vivencia, sin que pueda medirse cuantitativamente el valor, la "comprensión" entre los hombres es limitada, y sólo resulta posible en caso de una igual capacidad subjetiva de vivencia. La persona que reviva la grandeza de un drama de Shakespeare no puede entenderse al respecto con alguien que no posea la misma capacidad subjetiva de vivencia. Y lo propio cabe decir de todos los demás dominios del arte: de la música y de las artes plásticas; pero se aplica en amplia medida también a las formas de la expresión religiosa. Fue una de

las más grandes realizaciones de la humanidad primitiva haber "inventado", con el significado entonces mucho más fundamental de las acciones del culto, un medio de comunicación capaz de establecer entre los miembros de la misma comunidad cultural la comprensión de ciertas formas del conocimiento de la realidad de modo mucho más eficaz de lo que era capaz, por ejemplo, el lenguaje (cf. cap. n, 2).

La falta de criterios objetivos y la limitación por lo menos de la comprensión lingüística constituyen importantes características de aquel dominio de la historia del espíritu humano al que pertenecen también las formas de la expresión religiosa. Tampoco Dilthey, quien se ha esforzado casi como nadie por señalar la comprensión como la tarea más importante de la ciencia de la historia, parece haber emprendido intento alguno para establecer criterios objetivos de la misma. Sin embargo, la importancia que tuvo, precisamente para Dilthey, la actitud fundamental sustentada también aquí frente a los fenómenos de la historia —pese a que él partiera de otro material y de intereses totalmente distintos— se revela en las siguientes frases del discurso en ocasión de su septuagésimo aniversario (p. 222): "Las concepciones filosóficas del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en la relación entre éste y el espíritu finito que lo concibe. Así, pues, cada una de ellas expresa, dentro de nuestros límites mentales, un aspecto del universo. Cada una de ellas es verdadera. Pero es también unilateral..."

La labor que aquí nos hemos propuesto no pretende ser un estudio sistemático de la ciencia de la religión, sino que trata de buscar un nuevo camino que nos permita comprender mejor las creaciones espirituales de la humanidad no occidental. Y ya que la comprensión sólo puede alcanzarse mediante un rodeo espiritual, con la reconstrucción de procesos creadores, la mayoría de los intentos que aquí se emprenden permanecen de momento en estado puramente hipotético. Sin embargo, un análisis crítico de las teorías científico-religiosas dominantes mostrará que *también en ellas se trata de construcciones hipotéticas.* Y la cuestión será precisamente, entonces, saber si existen o no explicaciones mucho más naturales y lógicas para las formas de la manifestación religiosa de los pueblos primitivos que las que brindan las teorías mencionadas. Y esto dependerá de modo decisivo de *cuál visión del hombre* tengamos por correcta. Por nuestro lado, partimos de la idea de que el hombre de los tiempos primitivos era esencialmente el mismo que sigue siendo en nuestros días (cf. cap. i). En todo caso, las formas de la expresión religiosa sólo pueden haber sido plasmadas por hombres cuyas dotes espirituales correspondían a la magnitud del objeto. Conforme al punto de vista aquí sustentado, las ideas acerca de un dios no pueden haberse desarrollado a partir de conceptos que

nada tuvieron que ver con lo divino, lo mismo que no puede "desarrollarse" de la piedra una flor.

Sin duda, tampoco se negará aquí que existe algo así como una "estupidez primigenia", que sin embargo, no está ligada a ninguna fase determinada de la humanidad, sino que tiene sus representantes en todas las etapas culturales. Por lo demás, es precisamente un rasgo característico de dicha estupidez primigenia no haber "producido" jamás algo que podamos considerar como creación espiritual. Esto sucede hoy día, y no hay razón alguna para suponer que no haya sido siempre así. Antes bien, la disposición de espíritu así caracterizada se ha movido siempre en los dominios de la "aplicación", y en la mayoría de los casos ha contribuido de modo decisivo a que las manifestaciones culturales originariamente plenas de sentido degeneren en actos rutinarios faltos de él. Habremos de ocupamos todavía con frecuencia de dicha disposición. En especial la teoría de la magia preanimista ha convertido los actos en cuestión en centro de su estudio, reconstruyendo a partir de ellos un origen de la religión que ha constituido una de las desviaciones más funestas de la ciencia: funestas, precisamente, por haber encontrado tanto eco.

Señalamos, además, otra limitación a que se encuentra sujeta la presente investigación. Puesto que no se trata aquí de un estudio sistemático de la ciencia de la religión, resulta que los fenómenos religiosos examinados sólo tienen en cada caso el carácter de ejemplos llamados a ilustrar la *modalidad morfológica cultural particular de la aproximación.* Sin duda, el experto descubrirá en la selección de dichos ejemplos cierta unilateralidad, ya que provienen preponderantemente de las antiguas culturas agrícolas. La razón principal es que el autor de esta obra se ha dedicado preferentemente, por espacio de muchos años, a los fenómenos científico-religiosos de dicho estrato cultural, de modo que está mejor preparado para pronunciarse sobre éste que respecto de los fenómenos religiosos de las culturas anteriores de los cazadores o de las altas culturas más recientes. Se sobrentiende que esto *no* ha de constituir en modo alguno *una limitación de principio.* Sino al contrario, sólo podemos contribuir a la verdadera comprensión de semejantes manifestaciones, si disponemos de material abundante en relación con un determinado fenómeno y si lo hemos estudiado por mucho tiempo y a fondo.

De la cuestión del *origen de la religión,* que ha sido hasta el presente el centro de atención de todas las teorías, no trataremos para nada, en la convicción de que con nuestros medios actuales es absolutamente imposible afirmar algo sobre los *contenidos de las creencias* de la *primera* forma de la religión, tal como ha tratado de hacerlo la teoría del mo-

noteísmo primordial. Nos parece mucho más importante empezar por entender correctamente las cuestiones fundamentales a las que se enfrentan las formas de la creencia en cada caso; pues las plasmaciones religiosas son, por su propia naturaleza, respuestas a semejantes problemas fundamentales de la existencia, para las que no hay otras respuestas que pudieran sustituirlas. Y se verá luego que en el curso de la historia de la humanidad ha habido tal cantidad de esas cuestiones fundamentales planteadas y contestadas, que tal vez logremos ordenar en una sucesión temporal relativa, pero de las que no podemos por lo pronto afirmar de modo absoluto que una de ellas haya sido la primera y más antigua plasmación religiosa.

Con esta última cuestión se relaciona la indicación relativa a otra limitación a la que se halla sujeta la exposición que sigue. La situación histórica actual de la ciencia etnológica se puede' caracterizar de la mejor manera por dos cuestiones fundamentales que en nuestra opinión se hallan en la base de toda labor de investigación relacionada con los pueblos primitivos en los últimos decenios. Una de ellas pregunta *por el sentido* de los fenómenos que se nos presentan y se esfuerzá, por consiguiente, por lograr su comprensión, ya caracterizada. *Las páginas que siguen sólo se dedican a esta cuestión.* La otra, en cambio, pregunta históricamente *por el curso de las culturas* y se esfuerza por establecer una cronología por lo menos relativa, y de ser posible absoluta, de aquellos estratos culturales que se cree haber descubierto con los medios auxiliares más diversos. En cuanto investigador decidido de Ja historia de la cultura reconozco expresamente el valor extraordinario de esta cuestión. Sin embargo, *el objeto del presente estudio no está en proporcionar una respuesta a ella.* Se indican sin duda de vez en cuando intentos ocasionales en dicha dirección, pero éstos son aún más hipotéticos que los esfuerzos por comprender determinados fenómenos, y no han de valorarse en todo caso como resultados, sino que sólo han de servir en casos particulares para una mayor claridad.

*Primera Parte*

# LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA REALIDAD

noteísmo primordial. Nos parece mucho más importante empezar por entender correctamente las cuestiones fundamentales a las que se enfrentan las formas de la creencia en cada caso; pues las plasmaciones religiosas son, por su propia naturaleza, respuestas a semejantes problemas fundamentales de la existencia, para las que no hay otras respuestas que pudieran sustituirlas. Y se verá luego que en el curso de la historia de la humanidad ha habido tal cantidad de esas cuestiones fundamentales planteadas y contestadas, que tal vez logremos ordenar en una sucesión temporal relativa, pero de las que no podemos por lo pronto afirmar de modo absoluto que una de ellas haya sido la primera y más antigua plasmación religiosa.

Con esta última cuestión se relaciona la indicación relativa a otra limitación a la que se halla sujeta la exposición que sigue. La situación histórica actual de la ciencia etnológica se puede' caracterizar de la mejor manera por dos cuestiones fundamentales que en nuestra opinión se hallan en la base de toda labor de investigación relacionada con los pueblos primitivos en los últimos decenios. Una de ellas pregunta *por el sentido* de los fenómenos que se nos presentan y se esfuerzá, por consiguiente, por lograr su comprensión, ya caracterizada. *Las páginas que siguen sólo se dedican a esta cuestión.* La otra, en cambio, pregunta históricamente *por el curso de las culturas* y se esfuerza por establecer una cronología por lo menos relativa, y de ser posible absoluta, de aquellos estratos culturales que se cree haber descubierto con los medios auxiliares más diversos. En cuanto investigador decidido de Ja historia de la cultura reconozco expresamente el valor extraordinario de esta cuestión. Sin embargo, *el objeto del presente estudio no está en proporcionar una respuesta a ella.* Se indican sin duda de vez en cuando intentos ocasionales en dicha dirección, pero éstos son aún más hipotéticos que los esfuerzos por comprender determinados fenómenos, y no han de valorarse en todo caso como resultados, sino que sólo han de servir en casos particulares para una mayor claridad.

*Primera Parte*

# LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA REALIDAD

## I. LA EXTRAÑEZA DE LAS PLASMACIONES CULTURALES DE LOS PUEBLOS PRIMITIVOS

A TODO observador imparcial de las formas de vida de los pueblos primitivos lo asalta irrecusablemente como primera impresión que dichos pueblos estén separados de nosotros por un profundo abismo y que no es posible, por consiguiente, comprender su actitud extraña a partir de nuestro mundo. Esto se aplica tanto a su actividad artística como a la abundancia de prescripciones y prácticas que reglamentan su vida. Una escultura africana se nos antoja tan extraña como la costumbre muy extendida de extraer violentamente los dientes incisivos, tan importantes para el hombre. Los rasgos extraños de una cultura primitiva son tan numerosos y pasan tan a primer término, que a menudo solemos olvidar que hay también entre los pueblos primitivos una cantidad de comportamientos que nos parecen perfectamente razonables e inteligibles, aun desde el punto de vista de nuestro mundo. En sus actividades artesanales, en la edificación o en la labor agrícola, por ejemplo, proceden de un modo que nos parece perfectamente adecuado y correcto en relación con el nivel cultural en cada caso, porque están subordinados a un objetivo claramente discemible. Revélase ya en ello que la extrañeza de la conducta de los pueblos primitivos no se extiende a todas las formas de vida, sino sólo a determinados dominios de ella.

Si nos proponemos definir dichos dominios con mayor precisión, la cuestión relativa precisamente al objetivo de una acción nos proporciona un elemento útil de distinción. Todas las actividades prácticas de la vida económica de los hombres están manifiestamente dominadas entre los primitivos por normas que en nada se nos antojan extrañas. Sin duda, se dan también en todas esas actividades, tales como la caza, la construcción de vivienda, las labores del campo, y la preparación de la comida, etc., una cantidad de acciones extrañas para nosotros, pero que nos parecen secundarias, en el sentido de que en nuestra opinión podrían suprimirse, sin que por ello la vida económica resultara afectada. Cierto también que los indígenas hacen depender el éxito de la caza y de muchas otras actividades, de la ejecución correcta de aquellas ceremonias para nosotros extrañas; sin embargo, no dejan de poner efectivamente trampas o de matar al animal con la jabalina o con el arco y la flecha.

En cambio, se nos antojan muy extraños los actos respecto de los cuales no se deja —desde nuestro punto de vista— adivinar objetivo razonable alguno. Preguntamos, en efecto, por el sentido de la extrac-

ción de los dientes incisivos, de la circuncisión, de determinadas prohibiciones de matrimonio, del empleo de máscaras, etc. El que no resulta nada fácil indicar dicho sentido se revela ya por el hecho de que existen para cada una de esas cuestiones una serie de teorías que creen haberlo hallado en alguna conexión indirecta cualquiera, sin que *una* de estas teorías sea más convincente que la *otra.* Pero rara vez se plantea la cuestión (y en la investigación científica ésta no se ha examinado hasta el presente más a fondo) acerca de si aquellos actos extraños han de tener en general un objetivo en el sentido buscado, o de si sus motivos no deban encontrarse, antes bien, en otros dominios de lo humano. En nuestras consideraciones habremos, pues, de volver una y otra vez a lo inadecuado de esas investigaciones acerca del objetivo, y nos ocuparemos en particular de analizar la razón de la extrañeza de determinados comportamientos de los pueblos primitivos.

## 1. La imagen deformada del hombre primitivo

Pese a la diversidad de sus resultados, las teorías mencionadas que intentan explicar cualesquiera fenómenos extraños entre los pueblos primitivos tienen todas ellas algo característico en común. Este rasgo común reside en el juicio del hombre que sirve de base a la consideración teórica. Toda investigación descansa naturalmente en una determinada *imagen del hombre,* cuya importancia es imposible exagerar en relación con la labor científico-cultural. Ya la simple exposición de cualesquiera datos relativos a los pueblos primitivos se halla influida de modo inconsciente, y por lo tanto incontrolado, en la mayoría de los casos por dicha “imagen del hombre”, y contiene por consiguiente a menudo interpretaciones que no están dadas en los fenómenos mismos. Y es natural que la influencia de dicha imagen básica del hombre sea mucho mayor todavía en las disquisiciones puramente teóricas. La llamada *teoría animista de la magia,* por ejemplo, que se propone hallar para la mayoría de los fenómenos extraños de la vida religiosa de los pueblos primitivos una explicación comprensible para nosotros, supone que en los comienzos de su historia el hombre sólo disponía de facultades intelectuales muy exiguas. Las asociaciones en el espacio y el tiempo habrían llevado, así, a conclusiones totalmente falsas a propósito de la causa y el efecto. El afán de bienestar habría inducido al hombre primitivo a traducir dichas concepciones falsas sobre la naturaleza en actos peculiares. Habría tratado así de resolver tareas que quedaban en realidad fuera de sus posibilidades, sirviéndose para ello de medios insuficientes —o sea mágicos, precisamente—, que sólo se dejan explicar como resultados de procesos lógicos falaces. El origen

de las religiones primitivas, entonces, no sería más que el producto de las facultades intelectuales deficientes de la humanidad prehistórica, susceptibles de ser estudiadas todavía hoy en los hombres primitivos actuales. La consecuencia inevitable de semejante imagen de la humanidad primitiva es un juicio extraordinariamente despectivo sobre la vida intelectual de la misma, cuyas formas de expresión se designan en una obra de W. Hellpach (Dos *Magethos,* p. 19) como “charlatanismo”.

Las características principales de esa imagen del hombre son las siguientes:

1) El individuo se considera como un ser que persigue *objetivos* exclusivamente *prácticos.* Se deja de lado el hecho de que el hombre, hasta donde podamos remontamos en su pasado, y probablemente, por lo tanto, en todos los tiempos, efectúa una gran cantidad de actos para los que no se deja señalar objetivo alguno en el sentido indicado. Piénsese, por ejemplo, en nuestra propia cultura, en la importancia del teatro o de otras ramas del arte, que no poseen objetivo práctico alguno y que sin embargo tienen en la vida cultural de la comunidad un papel muy importante.
2) Se consideran casi exclusivamente las *facultades intelectuales* del individuo. Una y otra vez volvemos a encontramos con indicios de que el hombre prehistórico persiguió con interés científico el dominio de la naturaleza. Se pasa, pues, por alto el hecho de que la idea del hombre indagador de causas, tal como se da en nuestra época en el tipo del científico que procede de modo puramente racional, no es más que una abstracción. Habría que haber examinado por lo menos la cuestión de si las manifestaciones para nosotros extrañas del espíritu primitivo no procedían en realidad de un aspecto totalmente distinto del hombre, que es en verdad mucho más complejo.
*3)* La extrañeza de los fenómenos a estudiar sólo se hace inteligible —en la medida en que no se la considera más que como resultado de procesos mentales— al suponer en el hombre primitivo facultades intelectuales deficientes y, en consecuencia, *falsos procesos lógicos.*
*4)* La consecuencia obligada de semejante punto de vista ha de ser la *valoración negativa* de todas las manifestaciones espirituales del hombre primitivo que no se nos presentan como directamente comprensibles.

Esta caracterización no se limita únicamente a la citada teoría de la magia, sino que también las demás teorías que declarada o tácitamente fundamentan la literatura científica parten esencialmente de la misma visión del hombre. La *teoría animista,* por ejemplo, también ve en el hombre solamente a un ser que busca causas, y que, debido a la ignorancia de los verdaderos nexos, había llegado a falsas conclusiones, es decir: a creer en la existencia de almas independientes y separables del cuerpo, y había adaptado sus actos a la obtención de fines que, con los medios empleados, no se pueden en realidad alcanzar. Así, pues, también en opinión de Tylor, la religión en cuanto expresión central de la vida espiritual del hombre primitivo no es más que un resultado, que ha de valorarse negativamente, de falsos procesos del pensar.

De dichas concepciones sólo se distingue claramente la llamada *teoría del monoteísmo primordial,* aunque con upa restricción decisiva: en efecto, la teoría de la creencia en un Ser Supremo al principio de la historia de la humanidad, teoría defendida por Andrew Lang y P. W. Schmidt, no implica en modo alguno una negación de las otras dos teorías citadas. Ambas mantienen, en lo esencial, su validez. Sólo se objeta que las manifestaciones del espíritu humano examinadas en aquellas teorías se sitúen *al principio* de la historia de la humanidad. Se las sitúa, más bien, en etapas posteriores y se las designa como degeneración de la conducta racional de la humanidad en los comienzos de su historia.

Sin duda, aplícase también a esta teoría el que el hombre primitivo sea juzgado casi exclusivamente por sus facultades intelectuales, pero las manifestaciones espirituales de los primeros tiempos no se valoran negativamente. Sin embargo, puesto que, según dicha teoría, la mayor parte de las manifestaciones primitivas que se nos antojan *extrañas* no pertenecen a la primera etapa racional e inteligible de la historia de la humanidad, sino que aparecieron en aquella época posterior, que las teorías de la magia y animista explican satisfactoriamente, resulta que también esta teoría se basa en la visión del hombre anteriormente señalada, por lo menos en relación con la segunda y tercera etapas de su historia. Pero encontramos un juicio diferente sobre las facultades intelectuales de los pueblos primitivos entre los representantes de la teoría del monoteísmo primordial: el filósofo Radin, en efecto, sustenta con energía la concepción que también nosotros afirmamos y que nos parece en la misma medida en que pretendemos serlo nosotros, y que las diferencias entre sus facultades y las nuestras no dependen del ser humano en cada caso, sino de la situación histórico-cultural correspondiente.

Era inevitable que dicha imagen básica tácita del hombre experi-

mentara una elaboración científica fundada. El investigador francés Lévy-Bruhl se ha dedicado a dicha tarea y ha examinado principalmente, en varias obras, aquellos comportamientos de los pueblos primitivos que se nos habían de presentar como particularmente extraños. El resultado de sus indagaciones, emprendidas con mucho ingenio y mucha penetración, discrepa en varios aspectos de los supuestos tácitos de las teorías citadas. No considera al hombre prehistórico y al primitivo actual como un "científico precoz", que habría llegado a conclusiones erróneas, sino que ve en él otro tipo de hombre, cuya vida espiritual era totalmente distinta de la nuestra. Dedica también atención especial a los procesos mentales, que se diferencian de los nuestros porque —según él— están sujetos a otras leyes. Las leyes de nuestra lógica no tendrían para ellos validez alguna. De ahí que, para designar la distinta manera de ser, hable de un tipo de mentalidad prelógico. Uno de los rasgos fundamentales de ésta sería la llamada *loi de participation* ("ley de participación"), que en forma mística establece entre las cosas de este mundo una clase de relaciones para las que en nuestro pensar científico, por lo menos, ya no hay lugar.

Lévy-Bruhl explica la extrañeza de muchos de los fenómenos que aquí nos ocupan esencialmente por el hecho de que los procesos mentales en que se basan son de otra índole que los nuestros, Así, pues, la extrañeza se convierte directamente en punto de partida, y se trata de buscar las leyes de su funcionamiento espiritual en los propios fenómenos particulares que han conducido a su origen. Sin duda, es una cuestión decisiva para todo estudio científico-cultural el saber si hemos de contentamos de una vez por todas con la extrañeza y la incomprensión de dichos fenómenos, o si podemos antes bien conseguir para nuestro examen otro punto de vista, desde el cual las dificultades se resuelvan en alguna otra forma.

Si en lo que sigue citamos a Lévy-Bruhl como el representante más eminente de las concepciones de la heterogeneidad del hombre de los primeros tiempos, podría objetársenos que, después de la publicación de sus diarios póstumos, la teoría expuesta por él en sus obras anteriores ya no sigue siendo válida. Pero de hecho, las influencias de su teoría firmemente establecida sobre otras ramas de la ciencia no han sido en modo alguno eliminadas por la publicación de dichos diarios. Aun después de su aparición, Lévy-Bruhl sigue siendo en materia etnopsicológica el teórico más importante de los puntos de vista científico-religiosos que se someten aquí a examen crítico.

## 2. Objeciones contra dicha imagen

Así pues, los fenómenos culturales que se nos presentan como extraños se reducen en todo caso a diferencias esenciales en las modalidades de comportamiento de los pueblos primitivos frente a las nuestras, ya sea a la distinta forma prelógica del pensar, o a la facultad intelectual incompletamente desarrollada y propensa a combinaciones erróneas de los primitivos. Respecto a nosotros, partimos, en cambio, de un punto de vista opuesto, y negamos tales diferencias *fundamentales.* En ello nos refuerza la consideración de los hechos puramente físicos, ya que, tal como habita la tierra desde el paleolítico inferior, la humanidad es considerada en la opinión general como un tipo único, como *homo sapiens,* frente a otros representantes más antiguos del hombre. Las diferencias entre las distintas razas humanas np justifican en modo alguno el supuesto de que las facultades humanas básicas sean diferentes en uno u otro caso. Encontramos formas de vida, y con ello conductas distintas, también en zonas culturales afines y directamente vecinas, aunque nunca son tan marcadas las desviaciones dentro de la comunidad de cultura occidental que la extrañeza conduzca a una imposibilidad de comprensión. O sea que la invocación del tipo humano unitario sólo se refiere a las facultades humanas fundamentales, y no ha de significar de ningún modo que, desde el punto de vista de la capacidad para la solución de determinadas tareas, todos los pueblos sean iguales. Obviamente, ni los pueblos son iguales entre sí en este aspecto, ni lo son los miembros individuales de cada pueblo.

Por lo que se refiere a la relación de comprensión frente a los fenómenos de nuestra propia cultura, o sea, al carácter no extraño de los mismos, ha de mencionarse aquí una excepción. En efecto, en el marco de nuestras propias manifestaciones culturales encontramos una serie de actos —ante todo en el campo de las llamadas costumbres populares y también en el terreno de la superstición— de los que no podemos decir por qué se practican, pese a que en broma o inclusive con cierto grado de seriedad los efectuamos nosotros mismos. Damos con los nudillos en la madera cuando queremos alejar alguna calamidad a la que acabamos de aludir; al jurar levantamos tres dedos en alto, o bien expresamos en el teatro nuestra aprobación por medio de aplausos y nuestro desagrado por medio de siseos, o bebemos "a la salud de alguien", etc. Los ejemplos se dejan multiplicar a discreción. En todos estos casos no existe entre la acción y el objetivo que se le señala conexión de ninguna clase. Tylor ha introducido para tales manifestaciones el término de *survivals* (supervivencias). Aplícase a ellas el mismo rasgo de extrañeza que a los fenómenos primitivos de los que

nos estamos ocupando. Sabemos que no han surgido en nuestra cultura actual, sino que provienen de estratos más antiguos. La pregunta acerca de su sentido originario sólo puede contestarse a partir de aquellas conexiones culturales más antiguas. Tylor nos muestra con un ejemplo (I, p. 20), cómo una disposición del derecho sucesorio inglés de entonces era absurda en relación con las condiciones patriarcales del siglo xix, en tanto que era perfectamente razonable, en cambio, en relación con las de los conquistadores normandos, en las que había tenido su origen. Exige, en consecuencia, el examen histórico para esta clase de supervivencias. Sin embargo, la mayoría de ellos —y precisamente los que más extrañós se nos antojan— se remontan a una época tan primitiva de la historia de la humanidad, que ya ningún examen histórico —lo histórico entendido aquí como historia en sentido estricto— nos permite descubrir su sentido originario. Así, suele admitirse que o carecían de sentido desde el principio mismo o que constituyen un residuo precisamente de aquella época del pensamiento prelógico.

Sin embargo, hay que contar con la posibilidad, por lo menos, de que se trata de actos que originariamente —en el momento de su nacimiento— fueron tan razonables como las plasmaciones culturales de nuestra época, y que su irracionalidad actual sólo tiene su motivo en el hecho de que siguen existiendo en un medio cultural en el que las ideas lógicas correspondientes han sido desplazadas y sustituidas por otras. Semejante consideración de los fenómenos de supervivencia implica dós juicios fundamentales sobre la esencia de las plasmaciones culturales, que plantean algunas cuestiones adicionales. Si se sostiene que algún acto carente en apariencia de sentido lo cobra y se hace razonable en conexión con otras ideas, habría que preguntar *qué es, en general, lo que hace que una manifestación cultural adquiera el carácter de razonable,* y cómo uno y el mismo acto puede aparecer como razonable en *una* determinada cultura, en tanto que se presenta como absurdo en *otra,* en la que sólo aparece como supervivencia, sin que por ello se deba negar necesariamente el carácter de razonable a una u otra cultura.

Pero, por otra parte, semejante punto de vista implica el supuesto de que una determinada creación cultural puede seguir subsistiendo en un medio cultural totalmente distinto. Habría, pues, que preguntar en seguida por las leyes particulares de dicha supervivencia. De esta última cuestión no nos ocuparemos aquí en detalle, ya que sólo se relaciona secundariamente con nuestra cuestión principal de la extrañeza de tas manifestaciones de los pueblos primitivos. Digamos solamente que, en la historia de la cultura, la ley de la inercia, la adhesión obstinada a aquello que ha sido una vez creado, juega efectivamente un pa-

peí sorprendentemente importante, de tal modo que al observador lo vuelve a impresionar una y otra vez, como fenómeno dominante, la improductividad del espíritu humano.

La primera cuestión, en cambio, la que se refiere a los rasgos mediante los cuales una creación cultural adquiere en general el carácter de razonable, reviste para nuestro estudio una importancia capital. También los fenómenos de los que habremos de ocupamos más adelante se nos presentan en gran parte entre los pueblos primitivos como supervivencias. Y tal como sucede en el caso de las supervivencias en nuestra propia cultura, tampoco los indígenas actuales pueden proporcionarnos, en la mayoría de los casos, indicación razonable alguna de por qué ejecutan los actos en cuestión. Y si acaso nos señalan algún motivo, éste no guarda por lo regular relación sensata alguna con el acto mismo. Cuando los *meau* de Indochina (Bernatzik I, p. 186) afirman que se consigue un mayor éxito en la caza si se untan las armas con la sangre de los últimos animales cazados, o cuando los esquimales dicen que un niño enfermo no sana si el padre no se abstiene de todo trabajo (Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* p. 197), a menudo suele sacarse de ello la conclusión que las supuestas conexiones de causa y efecto no se dan y que, por consiguiente, los pueblos que creen en ellas han sido víctimas de un error o piensan de modo totalmente distinto a como lo hacemos nosotros. Tales juicios parten del supuesto de que dichas indicaciones debieran ser simplemente razonables. Lo que se debería hacer, en cambio, es buscar si no existen acaso referencias según las cuales dichos actos habrían sido originariamente expresión de contenidos de vivencias perfectamente determinados, razonables en sí mismos, y que conferirían, por consiguiente, su sentido razonable también a aquéllos.

En otros terrenos, por otra parte —como en las disquisiciones dialécticas con europeos a propósito de cualquier asunto de litigio—, los investigadores de campo han resaltado a menudo la lógica perspicaz de los indígenas. Léase, por ejemplo, la conversación con uno de los llamados magos de la lluvia de los bechuanos (de la que ofrecemos un extracto en el cap. xn, 1) reportada por Livingstone (I, pp. 29 *ss.),* que éste mismo caracteriza con la siguiente observación final: “Éste no es más que un ejemplo de la manera como discurren; si se domina bien su idioma, apréciase que son en ello particularmente agudos e ingeniosos.”

Con la eliminación de la concepción relativa a los procesos mentales erróneos o prelógicos de los pueblos primitivos desaparecería también el juicio despectivo sobre su vida espiritual. Semejante actitud,

opuesta a las disquisiciones teóricas, encuéntrase ya actualmente en las obras de muchos investigadores de campo conscientes, que han observado justamente la seriedad sagrada con que se acompañan la mayoría de los comportamientos extraños de los indígenas.

### 3. Los SEUDO-OBJETIVOS

La teoría de la conducta prelógica o en otra forma absurda de los pueblos primitivos tiene en su favor el poder apoyarse en informes de los propios indígenas. El punto de vista que aquí exponemos en cuenta, en cambio, con testimonio directo alguno. Si los tuviéramos, las teorías anteriormente definidas ni siquiera se hubieran creado. Plantéase, pues, la cuestión previa de saber qué importancia debe atribuirse a dichos informes directos de los indígenas. Se obtiene siempre la mayor claridad cuando se comparan los fenómenos en cuestión de los pueblos rimitivos con manifestaciones paralelas de nuestro propio medio cultural. Las prácticas católicas, entre otras, brindan numerosas posibilidades de comparación. Entresacamos a título de ejemplo un pequeño episodio que nos fue contado: los rosarios bendecidos por el Papa son más buscados que los comunes. Un visitante de la Plaza de San Pedro en Roma encontró reunida allí una multitud que esperaba la bendición papal. Entre la multitud había un hombre arrodillado ante su sombrero 'lleno de rosarios. Durante el acto de la bendición, este individuo iba agitando con la mano el contenido del sombrero, para que los rosarios de abajo llegaran a la superficie, obviamente con la idea conmovedora e ingenua de que, lo mismo que una sustancia química eficaz, la bendición había de entrar en contacto con todo el contenido de su sombrero.

No cabe duda alguna que la actitud de ese individuo se deja comparar con numerosos actos análogos entre los pueblos primitivos. El proceso mental indudablemente inconsciente que fundamenta este comportamiento persigue la obtención de un objetivo tangible, a saber, el de hacer los rosarios más valiosos, proporcionando así directamente una ganancia suplementaria al individuo de referencia. Es obvio que éste ve en la bendición papal una fuerza operante de tipo "mágico”, que puede trasmitirse como sustancia. Su pensamiento tiene manifiestamente poco que ver con los principios lógicos. En todo caso, la “participación mística” caracteriza mejor su manera de discurrir. Desde la atalaya del individuo ilustrado y de mente científica, la actitud de aquél no se considera como “razonable”.

Con ello habríamos llegado a un juicio sobre un fenómeno de nuestro propio medio cultural que corresponde exactamente al juicio que

hemos encontrado en las teorías mencionadas a propósito de los fenómenos extraños entre los pueblos primitivos. Ahora bien, la conducta del italiano en cuestión no constituye indudablemente un fenómeno aislado. En efecto, podemos encontrar en profusión actitudes muy parecidas que presentan los mismos rasgos característicos decisivos que acabamos de señalar, en todos los pueblos de cultura occidental, tanto en los medios campesinos como en los urbanos. Podemos ver en ellas resultados de una mentalidad prelógica o de la "estupidez primigenia" del hombre. Y hemos de poner entre ellas una gran cantidad** de actos humanos de todos los tiempos, desde los primeros hasta los actuales y tanto entre pueblos primitivos como entre nosotros. En esta conexión dejamos en suspenso la cuestión acerca de si todos estos actos se hallan o no suficientemente aclarados por los rasgos característicos señalados. Falta, por ejemplo, aquí un elemento decisivo^ esto es, el hecho de que el vendedor de rosarios aúna probablemente con su acto una creencia íntima, cuyas raíces no se descubren en la caracterización anterior. En todo caso, sin embargo, la conducta de aquél, lo mismo que todas las demás actitudes semejantes, no son producto, manifiestamente, de un pensar lógico-científico.

Y nuestra propia pregunta apuntaba por su parte a la "comprensión" de fenómenos culturales importantes. Es indudable que, en el ejemplo citado, figura en el centro el significado de la bendición. Pero nos llevaría más allá de la tarea que aquí nos hemos trazado buscar en dicho caso el sentido originario de la bendición y de otros aspectos afines. En conexión con nuestra exposición, baste señalar que dicho sentido no lo podemos en ningún caso inferir con seguridad de los actos del vendedor de rosarios. Y *esto es precisamente lo que se hace con la mayor desenvoltura y consecuencia en la investigación relativa a los pueblos primitivos.*

No se discute en modo alguno que el comportamiento de aquel hombre se relacione naturalmente con el sentido y el significado de la bendición, y quizás inclusive con su significado originario. También en los fenómenos paralelos de los pueblos primitivos se dan semejantes *relaciones indirectas* con los procesos, de creación y sus resultados, y de ahí que no se las pueda pasar por alto. En cambio, el fenómeno cultural central mismo, que sólo puede haber sido siempre producto de un proceso creador, no se explica nunca a partir de semejantes actos de carácter "prelógico". Estos últimos sólo son posibles, antes bien, cuando ya existe una manifestación esencial semejante, tal como, en el caso de nuestro ejemplo, la bendición. Esta interpretación [4] prelógica" de la bendición se halla ya documentada, de modo muy parecido, en una fuente antigua. En efecto, la manera como Jacob se procura la bendi-

ción paterna destinada a su hermano mayor revela la misma concepción sustancial de la eficacia de la bendición.

En relación con los pueblos primitivos, hay que subrayar con particular insistencia, que las fuentes de que disponemos se fundan en primer término en las informaciones de tales "vendedores de rosarios". Y lo mismo que desde el punto de vista de las creaciones espirituales de nuestra propia cultura no admitimos que su sentido se infiera de los actos mencionados en el ejemplo, así deberíamos también guardarnos de interpretar y explicar la vida espiritual de los pueblos primitivos a partir de dichos datos directos, o teniendo exclusivamente en cuenta el objetivo indicado por los indígenas. Revélase, pues, en dicho ejemplo claramente que, para la investigación científica de las manifestaciones espirituales de los pueblos primitivos que se nos antojan extrañas, las "indicaciones directas" de los indígenas sólo poseen un valor indirecto y han de utilizarse a lo sumo como medio metódico auxiliar y con la mayor circunspección.

En qué medida dichas indicaciones contienen ya una interpretación del sentido propio, se muestra también si, para el juicio de la vida espiritual de los pueblos primitivos, recurrimos a otra fuente. Y esta fuente son los *mitos,* que a menudo contienen acerca de los mismos fenómenos espirituales indicaciones totalmente distintas de las de los ritos, de los que se. ha dicho que sólo sirven para la obtención de objetivos profanos. En efecto, en los mitos se habla de la actividad muy seria de los dioses y los hombres, y en presencia de su magnificencia desvanécese la impresión de la presunta conducta prelógica, pese a que su carácter extraño presente a nuestra comprensión directa las mismas dificultades que los actos correspondientes.

Ya se trató al principio de este capítulo del supuesto erróneo del *carácter utilitario* de todos los actos. Limitémonos, pues, a repetir aquí, que constituye un prejuicio totalmente injustificado del pensar moderno el suponer siempre dichos objetivos como dados y el atribuirles, para la explicación de los fenómenos, tanta importancia. Los "seudo-objetivos" indicados por los propios indígenas se sitúan exclusivamente en el mismo plano que la conducta de aquel "vendedor de rosarios", que acerca del sentido originario de la bendición contiene a lo sumo algo secundariamente ilustrativo. Las plasmaciones espirituales de nuestra propia cultura occidental —por ejemplo, los cultos religiosos, las grandes obras de arte y las de las ciencias del espíritu— no conocen semejantes objetivos prácticos. Y no existe motivo razonable alguno para sostener que en las culturas primitivas hubo de ser de otro modo.

## 4. Los ENUNCIADOS MÍTICOS NO SE DEJAN SUSTITUIR POR OTROS DE CARÁCTER CIENTÍFICO

Nos acercamos mucho más al meollo de nuestra cuestión acerca de dónde se encuentran propiamente las raíces de la diversidad de conducta entre los pueblos primitivos y los occidentales, centrando nuestra atención en los procesos mismos del pensar que, en opinión de las teorías mencionadas, son la base de los fenómenos de carácter extraño. Según la concepción de dichas teorías, las raíces en cuestión se encontrarían precisamente en el hecho de que los pueblos primitivos no quieren darse por satisfechos con los resultados del pensamiento lógico, sino que, debido a su peculiar disposición de espíritu, buscan siempre, además de las causas empíricamente determinables, otras conexiones de carácter místico. Manifestaríase en dicha tendencia, según aquellas teorías, una relación prelógica con la realidad. Se encuentran muchos docu-
libro *El mundo espiritual de los primitivos,* Lévy-Bruhl (pp. 344 ss.)
Mencionemos, para examinarlo con mayor detalle, uno de ellos: En su
mentos en apoyo de este punto de vista en las obras de Lévy-Bruhl.
se ocupa también de la cuestión tan estudiada en la literatura etnológica, relativa a cómo se imaginan los pueblos primitivos, y en particular los australianos, la causa del embarazo. Es sabido que Spencer y Gillen habían informado acerca de los centro-australianos que éstos desconocen la conexión entre el acto sexual y el embarazo. La causa de éste la ven, antes bien, lo mismo que la mayoría de los australianos, en el hecho de que determinados espíritus, los llamados *"spirit-children",* penetraran en la mujer. Sin duda, la comprobación de Spencer y Gillen cabe perfectamente dentro del ámbito de lo posible. Pero que no es correcta y constituye manifiestamente una interpretación errónea, esto resulta de la comunicación de Strehlow (II, p. 52, nota 7; III, 1, p. xi), según la cual las tribus en cuestión conocen la conexión entre la concepción y la descendencia *entre los animales.*

De ahí que Lévy-Bruhl se pronuncie acerca de éste y de otros informes parecidos como sigue: "No debe concluirse de ello, que aquella [la mentalidad primitiva] ignore el papel del acto sexual, sino, antes bien, que pese a su conocimiento más o menos preciso del mismo, no cree, con todo, que la concepción dependa verdaderamente de él." Lévy-Bruhl ve la explicación de la creencia en los niños del espíritu en la busca incontenible de causas de naturaleza mística. "Aun si hubieran observado que un niño sólo nace cuando ha tenido lugar el acto sexual, no extraerían de ello la consecuencia que a nosotros nos parece natural, sino que seguirían pensando que una mujer queda encinta porque. . . ha penetrado -en ella un espíritu."

Y la diferencia entre los pueblos primitivos y nosotros la formula como sigue: “De ahí que ninguna cuestión relativa a los fenómenos naturales se les presente como a nosotros. En efecto, cuando queremos explicar uno de esos fenómenos, buscamos por nuestra parte, en las series de los fenómenos mismos las condiciones necesarias y suficientes. Si logramos determinarlas, ya no preguntamos nada más. *El conocimiento de la ley natural nos basta.”* [1] En cambio, la actitud del primitivo es totalmente distinta, dice aquél, por cuanto siempre busca la “verdadera causa” en el mundo de los poderes ocultos.

De dicho ejemplo —que, como queda dicho, no es más que uno entre muchos— resultan para nuestro estudio una serie de consideraciones. El supuesto de que nos contentamos con el conocimiento de la ley natural constituye una caracterización extraordinariamente unilateral del espíritu occidental. La ley natural, a la que aquí se recurre, no explica siquiera el fenómeno de que no todo acto sexual conduce al embarazo, ni el hecho de que no lo hace nunca en el caso de individuos infecundos. Así, pues, el que investiga las causas no debería detenerse nunca en el pensar científico, en la comprobación simple de la conexión entre el acto sexual y el embarazo, sino que habría de buscar otras causas adicionales, que por lo demás no resultan nada fáciles de encontrar, como es sabido, ni aun aplicando los medios técnicos más delicados de la investigación científica. Pero, inclusive si se hubieran comprobado satisfactoriamente dichas causas adicionales, ¿qué nos habría enunciado en tal caso la conclusión del pensamiento científico acerca del fenómeno propiamente en cuestión? Como que constituye un proceso absolutamente inaudito el que por medio de un acto sexual se provoque el embarazo y, con él, el nacimiento de un individuo, de un ser vivo. Mediante aquella comprobación, ¿queda esto aclarado de manera que el hombre pudiera darse por satisfecho? “Si a los ojos de los primitivos la muerte no es nunca ‘natural’, es obvio que tampoco pueda serlo el nacimiento...” (Lévy-Bruhl, p. 345). ¿Y quién de nosotros ha visto u oído nunca que el pensamiento científico haya dicho algo acerca de la muerte o el nacimiento de un individuo, con lo que un intelectual, que pregunta por el sentido de dichas manifestaciones, pudiera darse por satisfecho?

Si queremos examinar más de cerca la cuestión de la verdadera diferencia entre los pueblos primitivos y nosotros, hemos de descomponerla, por ejemplo, del siguiente modo: ¿A cuáles ámbitos de vida se refieren, entre los pueblos primitivos, los fenómenos extraños? ¿Cabría sustituir las ideas en las que se basa la conducta extraña por otras que sean producto de un proceso mental lógico-científico? ¿Está acaso de-

[1] **El subrayado es mío.**

mostrado que los pueblos primitivos eludan dicho pensar racional para poner en su lugar algún "absurdo místico"? ¿Es cierto, por ventura, que en la cultura occidental se aplica el pensar lógico a todos los ámbitos de la vida?

El ejemplo que se acaba de citar se refiere al nacimiento, que el propio Lévy-Bruhl ha equiparado a la relación con la muerte. Ambos fenómenos son también para nosotros situaciones límite que nunca han perdido el carácter de lo misterioso y a cuyo propósito tampoco la investigación científica más intensa ha producido nunca nada que se distinga, por una inteligencia superior, de las afirmaciones de los indígenas. Y hay muchas regiones de éstas, tanto en la vida del hombre como en la realidad que lo rodea. Constituyen fenómenos de esta clase el crecimiento del individuo, el metabolismo o el cambio pronunciado de todo su ser durante el proceso de la pubertad. Lo son, asimismo, la cuestión acerca de cómo se ha hecho el mundo, y acerca por consiguiente de su creación; la relación entre las partes vivas e inanimadas de ese mundo, o las relaciones entre la planta, el animal y el hombre. Y *es precisamente en este terreno donde nos encontramos con una parte esencial de aquellos fenómenos* que se nos presentan como extraños e incomprensibles. Todos ellos están ligados por dos rasgos comunes decisivos. En efecto, son precisamente aquellas regiones *que afectan las cuestiones fundamentales de nuestra existencia,* las que nunca han dejado al hombre punto de reposo en la búsqueda de su sentido. Y por otra parte son también ellas, precisamente, *las que nunca han obtenido una respuesta válida más allá de toda vinculación cultural, que pudiera ser producto de un proceso mental.*

No se pretende establecer aquí una enumeración completa de todos los ámbitos de la vida con los que se relacionan los comportamientos extraños de los pueblos primitivos. El número de las cuestiones a las que hasta el presente ningún pensar lógico ha hallado respuesta satisfactoria alguna es, en verdad, insospechablemente grande y recubre, cual una tenue red de arterias, el conjunto de nuestra vida. ¿Quién sería capaz, por ejemplo, de explicar en alguna forma científica que haya entre los hombres unos "que tienen suerte", a los que Ies sale bien todo aquello en que otros fracasan, aun cuando no se pueda aducir motivo "razonable" alguno como el de que la "causa" del éxito está en la mayor habilidad o en la inteligencia superior? Sin duda, se da también un éxito que se deja "explicar razonablemente". Pero no por ello negará persona alguna libre de prejuicios que se da un "tener suerte", que distingue a determinados individuos "agraciados". El pensamiento científico pasa simplemente por alto o niega directamente la existencia de tales fenómenos, que no se explican racionalmente. Sin embargo, entre los

poetas son muchos los que han percibido el fenómeno. Goethe lo llama el "mérito natural" o "innato". Y también los pueblos primitivos, a los que ningún prejuicio obliga a ignorar tales fenómenos, se han ocupado mucho y en detalle de ellos. El "mana", del que tanto se ha hablado, y sus numerosas manifestaciones paralelas apuntan en mi opinión, por lo menos con una de sus raíces, a esta cuestión a propósito del sentido de la fortuna.

Estas breves indicaciones proporcionan ya una respuesta a algunas de las preguntas planteadas más arriba. Las regiones vitales en las que nos encontramos con manifestaciones extrañas entre los pueblos primitivos son predominantemente de naturaleza tal, que no se da a su propósito enunciado satisfactorio alguno del pensamiento lógico. Por tanto, la conducta llamada prelógica no se podría sustituir en modo alguno, en la mayoría de los casos, por otra conducta de las llamadas lógicas. Sin embargo, esta inteligencia no elimina el carácter extraño de la conducta de los pueblos primitivos. En efecto, si los indígenas han hallado a las cuestiones fundamentales del ser humano, o a otros dominios de nuestra vida que no se dejan explicar razonablemente por medio de un puro acto lógico-causal, respuestas que no cabe sustituir por la investigación lógica de las causas, estas respuestas podrían ser irracionales y distinguirse, precisamente por ello, de las racionales nuestras.

Esta posibilidad nos lleva a la última de las cuestiones poco antes planteadas, a saber: ¿Aplica el individuo de nuestra cultura el pensar lógico a todos los ámbitos de la vida? Empezamos por repetir una vez más que hay, sin duda alguna, muchas formas irracionales de conducta que se pueden sustituir por otras racionales. Sin embargo, lo decisivo es, desde el punto de vista de nuestra consideración, que no se limitan en modo alguno a los pueblos primitivos, sino que indudablemente se encuentran muy numerosas también en nuestro círculo cultural. La conducta del "vendedor de rosarios" y sus paralelos en todos los pueblos y todas las culturas se caracterizan en todo momento por la inobservancia de posibles formas razonables de conducta. La respuesta de un horóscopo no se puede remplazar en nuestra cultura actual por una respuesta correspondiente que se hubiera obtenido por medio de la investigación lógica de las causas, porque la interpretación de los horóscopos tiene su origen en la época de la mitología astral, en la que los individuos adaptaban su conducta a dichos mitos. Con todo, la creencia en lo correcto de un horóscopo, en una época en la que los mitos astrales subyacentes ya no poseen valor alguno de creencia, muestra lo absurdo de los consultores de horóscopos. Sin embargo, ni ellos ni sus predecesores entre los pueblos primitivos constituyen el objeto de nuestro estudio, ya que éste se ocupa de aquellos miembros de una comunidad de cultura que man-

tienen una relación viva con las creaciones esenciales de la misma. En nuestra propia cultura podemos sin duda separar mucho más fácilmente dichos dos grupos, uno de otro, que en las culturas de los pueblos primitivos, solidificadas desde hace ya mucho tiempo. Pero hemos de aprender a distinguirlos también en éstas, si es que la ciencia etnológica de la cultura ha de tener algún sentido. De los medios metódicos de semejante distinción no tenemos aquí por qué ocupamos. En efecto, los tipos de conducta extraña —aquellos precisamente del vendedor de rosarios y del adicto de los horóscopos— no se comprenden, o por lo menos no tan fácilmente, mediante una consideración del fenómeno cultural, porque halla expresión en ellos aquella irracionalidad que ya caracterizamos en la Introducción como "estupidez primigenia". Declaramos allí que ésta no pudo haber producido nunca plasmaciones creadoras, sino que se apodera siempre de creaciones ya existentes, contribuyendo a menudo a adulterar su sentido. Los ejemplos del vendedor de rosarios y del que cree en el horóscopo muestran estos criterios de la manera más clara.

## 5. La diferencia fundada únicamente en la esencia de la cultura

Con ello nos acercamos a la pregunta formulada al principio de la sección anterior: ¿Existe una diferencia de principio entre la actitud espiritual de los pueblos primitivos y la nuestra? La ilustraremos primero por medio de un ejemplo en el que se nos describe en detalle la conducta muy extraña de un indígena. Proviene de Talbot (pp. 31 s.), funcionario inglés en Nigeria. Informa éste acerca de las relaciones de parentesco entre los hombres y los árboles en la tribu africano-occidental de los *ekoi,* y describe la siguiente experiencia personal: Un individuo *ibo* llamado Oji, que servía lejos de su patria en la policía bajo las órdenes de Talbot, tuvo un domingo al anochecer una especie de ataque de locura, que lo llevó a escaparse del cuartel, presa de gran agitación, después del toque de retreta, y a esconderse en el bosque. El cabo y 5 policías trataron de detenerlo, contra lo que se defendió con violencia. Al aparecer Talbot, Oji pidió licencia para poder irse inmediatamente, *porque su árbol le llamaba.*

A preguntas ulteriores respondió que en su tierra había unos árboles llamados Oji, que en determinadas épocas del año emitían un llamado a todos aquellos que, como él mismo, llevaban el nombre de Oji. "Cuando oímos el llamado de nuestros árboles, dondequiera que nos encontremos y ya sea de día o de noche, hemos de partir inmediatamente y correr hasta el lugar en donde los árboles crecen." Aquella noche, al meterse muy cansado en la cama, había oído en su sueño el grito del

árbol: ¡Oji, Oji! Al despertar lo había seguido oyendo. Así, pues, había salido corriendo en plena noche. Y cuando aquellos hombres trataron de detenerlo, el grito se había hecho más y más fuerte, de modo que había tratado de desprenderse para llegar a su árbol.

Un miembro de nuestra comunidad cultural que cometiera un acto semejante con tal motivación, habría de contar, probablemente, con ser tratado como enfermo mental. Así nos parece por lo menos a primera vista. Y sin embargo, todo esto no se nos debería antojar tan extraño, si pensamos en las palabras de nuestros poetas, que hablan a menudo del grito de un árbol o de la identidad de un individuo con un árbol o con algún animal.

No cabe duda alguna de que una poesía vivida como verdadera contiene una afirmación acerca de la realidad que no se deja experimentar por medio de una consideración lógico-causal. Y éste es precisamente el núcleo de aquellos medios de comunicación entre los hombres, tales como los que los poetas ponen en nuestras manos.

No es posible formamos una idea suficientemente clara de hasta qué punto depende el individuo de los medios de expresión más diversos cuando trata de entenderse con sus semejantes acerca de *todos* los aspectos de la realidad accesibles a su experiencia. Y precisamente esta relación entre la planta, el animal y el hombre, que retoma en las palabras del poeta, constituye el contenido de muchas plasmaciones culturales entre los pueblos primitivos. Cuán extraña se nos antoja la conducta del ibo si sólo tomamos nota de ella a título de hecho y la medimos, en consecuencia, con el patrón de nuestro mundo cotidiano de los objetivos y de las conexiones lógico-causales. Y no es sino por esta nuestra clasificación totalmente errónea del acontecimiento como se produce la extrañeza. Pero si recordamos que también en nuestra cultura disponemos de otros medios de comprensión, distintos de las afirmaciones lógico-causales acerca de la realidad, desaparecerá una buena parte del carácter extraño de aquella conducta, y vibrarán fibras de nuestro ser, que harán que las vivencias del indígena ibo ya no nos parezcan separadas de las nuestras por un abismo tan profundo.

Hemos de aclarar aún más este orden de ideas, que toca el núcleo mismo de nuestro problema. La actitud del indígena no es fundamentalmente distinta de la nuestra por el hecho de que aquél no sepa distinguir claramente las relaciones con la realidad, expresadas en la plasmación respectiva, de otros aspectos de la realidad. Existen de ello numerosos testimonios. La importancia de la distinción de semejantes contemplaciones de la realidad en los pueblos primitivos ha sido señalada por Shirokogoroff (p. 179). Informa, a propósito de los *tunguses,* que las relaciones de parentesco entre hombres y animales forman parte

de las imágenes a menudo mencionadas, y que muchos relatos hablan también concretamente de la captura de mujeres por animales, sobre todo osos y tigres. Podría llegarse así al supuesto erróneo de que, en el pensamiento de los tunguses la paternidad se concibe en sentido absolutamente biológico-científico y constituye por consiguiente —ésta suele ser la conclusión general— un testimonio del completo desconocimiento de lo biológicamente posible, o sea del pensar causal erróneo de los pueblos primitivos. Frente a ello señala Shirokogoroff que tales historias no se consideran verídicas, o que los osos y los tigres eran en realidad hombres que habían adoptado la figura de estos animales. *"Thus they are not real and common animáis"* ("Así, pues, no son animales reales y comunes"). Partiendo de su conocimiento de los puntos de vista de los tunguses, Shirokogoroff no considera probable que admitieran la posibilidad de que ciertos animales fecundaran a las mujeres, lo mismo que comúnmente saben que las hembras animales no pueden ser fecundadas por acoplamiento con hombres.[2]

Se ha procedido con excesiva propensión —precisamente para poder explicar en esta forma la conducta prelógica— a tomar, en la medida posible, al pie de la letra, toda comunicación al respecto acerca de los pueblos primitivos, pasando por alto los numerosos informes que demuestran que, en muchos casos, la actitud de los pueblos primitivos es exactamente igual a la nuestra; así, por ejemplo, cuando en una representación del *Macbeth* nos dejamos arrastrar a la vivencia apasionada, pese a que en otra esfera de nuestras facultades de experiencia sabemos perfectamente bien que allí sólo "se hace como si". La conversación ulterior con el individuo ibo no nos ha sido reportada por Talbot, pero, por mis experiencias personales con indígenas, puedo representármela perfectamente como sigue. Si se le hubiera preguntado si había oído el llamado del árbol tal como suele oírse la voz humana, su respuesta habría podido ser acaso: No como la voz de otro hombre, porque siendo así debí suponer que quien me llamaba era uno de mis camaradas. El llamado era distinto, y yo sabía que era del árbol de donde provenía. Tampoco en nuestro mundo insiste poeta alguno en que su forma de expresión no deba tomarse en sentido literal. Esto lo sabe cualquiera. ¿Por qué habrían, pues, de añadir los pueblos primitivos en cada caso, en ocasión de sus expresiones míticas, que éstas no han de entenderse literalmente —o sea en el significado cotidiano de la palabra—, y que por un fundador animal del linaje, por ejemplo, no ha de entenderse un animal común, sino un animal-espíritu, esto es, un animal divino, o un dios bajo figura animal, o lo que sea en cada caso? Ya he

**[1] Debo el haberme sefialado este pasaje a una conversación con el profesor Dr. Hentze.**

señalado ocasionalmente en otro lugar que también la actitud de los indígenas frente a las máscaras sólo se comprende a partir de aquella región anímica intermedia en la que las cosas se experimentan tales como debieran ser de acuerdo con la intención de su representación, pese a que se sabe, al propio tiempo, con cuáles medios se obtiene el efecto de ésta (cf. también cap. n, 3 a).

Cabría objetar que, entre nosotros, nadie saldría corriendo en plena noche obedeciendo a un llamado semejante, y que, por consiguiente, se da efectivamente una diferencia fundamental entre aquéllos y nosotros. Pero tampoco esta diferencia se funda, en última instancia, en el ser humano.

En efecto, si un occidental se sintiera llamado en dicha forma y experimentara el deseo de obedecer a la llamada, obrarían fuerzas sobre él en sentido directamente opuesto que sobre el individuo ibo. Nuestra cultura nos educa desde pequeños conforme a otra escala de valores, con la que medimos los diversos impulsos y deseos. En nuestro ámbito, las relaciones lógico-causales entre las cosas del mundo y entre nosotros y la realidad predominan respecto de las demás. Y si esto no es así en algunos casos particulares —relativamente numerosos por lo demás entre los artistas—, tampoco se considera a dichos individuos como miembros típicos de la comunidad cultural. O sea que el individuo que en ocasión de semejante vivencia pusiera en escena una concatenación de actos parecida a la del individuo ibo, se señalaría con ello a sí mismo como extraño a nuestro círculo, y toda influencia ejercida sobre él por sus semejantes significaría una resistencia contra sus propósitos. En cambio, el individuo ibo pertenece a una cultura que le ha enseñado desde pequeño a considerar tales llamados del árbol como más importantes que todo lo demás, y a obedecerles. Talbot describe claramente que el incidente fue juzgado por los presentes de manera diversa, conforme al círculo de cultura propio de cada uno. En efecto, los individuos de la tribu *joruba,* que no conocen estos llamados de los árboles, consideraron dicha conducta como insensata, tal como lo haríamos nosotros. En cambio los ekoi presentes confirmaron celosamente que había que prestar oído al llamado, y que en su tierra había también árboles de esta clase.

De esta manera habríase comprobado efectivamente una diferencia importante entre nosotros y los pueblos primitivos. Sólo que ésta no reside —subrayémoslo expresamente— en la manera de ser espiritual humana, que unas veces sería “lógica” y otras “prelógica”, sino en la naturaleza diversa de las culturas, a las que pertenecemos nosotros por una parte y los pueblos primitivos por la otra. Toda cultura establece una escala de valores conforme a la cual se miden según su preminencia los contenidos de las distintas vivencias. Y en relación con nuestro ejemplo,

esto significa que el indígena presta mayor atención a aquellos aspectos del mundo que entre nosotros encuentran expresión en las obras de los poetas, porque no se pueden experimentar por la vía lógico-causal, que a aquellos que se consideran en general como pertenecientes a la esfera científica de la vivencia. Por consiguiente, semejante caracterización hace que las *plasmaciones de su cultura* se presenten como distintas de las plasmaciones de la nuestra, pero no de *tal* modo, que su manera de ser espiritual sea por ello fundamentalmente distinta de la nuestra.

Para terminar con este examen del comportamiento extraño del individuo ibo, señalemos todavía una dificultad particular que se opone a nuestra comprensión de la conducta de los pueblos primitivos. Consideramos los diversos elementos de los que se componía el acontecimiento —excitante también para el propio informante Talbot—, y comprobamos que ninguno de ellos nos era desconocido en nuestro propio mundo de vivencias, siempre que prescindamos del supuesto inadmisible de que nosotros somos seres de funcionamiento exclusivamente lógico-causal y de que —lo que es peor todavía— todas las cosas del mundo han de captarse mediante el pensamiento lógico-causal. En realidad, la actitud científica no es más que *un* aspecto de las posibilidades humanas, al que en nuestra cultura se atribuye gran importancia (excesiva probablemente, por desventura nuestra), en tanto que entre los pueblos primitivos, en donde, sin lugar a duda, existe también, se lo valora en menos. En cuanto al tipo del individuo de pensamiento exclusivamente científico, no existe en realidad en parte alguna, y no es más que una mera abstracción.

El acontecimiento referido por Talbot a propósito del indígena africano pertenece a un grupo de fenómenos culturales que solemos designar como totemismo o nagualismo. La relación totémica individual se da en este caso entre un hombre y un árbol, y resulta particularmente acusada por la identidad del nombre. Habremos de ocupamos con más detalle de las vinculaciones íntimas entre el hombre por una parte y un animal, un árbol o alguna especie natural cualquiera, por la otra, que ocupan en la creencia de muchos pueblos un lugar importante (cf. cap. vil, 2). Y no subsistirá para nosotros duda alguna, que el conjunto de dichos fenómenos se remonta a vivencias que tienen en la relación entre el hombre y la realidad un fundamento perfectamente racional. Porque efectivamente existen vinculaciones reales entre hombres y árboles, y allí donde éstas se dan, esto es, donde el individuo es afectado por ellas, allí han encontrado también su expresión en la plasmación cultural. Tampoco en el caso de la vivencia del individuo ibo se trata en modo alguno de un caso aislado, que ciertamente nunca se habría producido si el indígena en cuestión no hubiera pertenecido a un pueblo que le proporcionó, en su educación, aquellos contenidos de creencias que

constituyen el fundamento de sus actos. Por consiguiente, el problema psicológico que se nos plantea por la conducta del hombre en cuestión es, en sus motivaciones más profundas, un problema de la historia de la cultura, y si no nos ha ocupado aquí, ha sido porque es precisamente a partir del caso particular cuando se han de examinar las diferencias, perceptibles psicológicamente, entre los pueblos primitivos y nosotros.

La impresionante claridad del llamado del árbol, con el nombre concreto de ¡Oji, Oji!, se sitúa en el mismo plano que las vivencias de los indígenas, tan a menudo reportadas, con espíritus a los que están en condiciones de describir exactamente, a los que ven también de día, y con los que conversan. Solemos designar semejantes fenómenos con el nombre de alucinación. Pero lo propio se aplica a algunas de las vivencias más sublimes que nos han sido trasmitidas en el curso de la historia de la humanidad. Recuérdese la forma en que Moisés recibió de Dios los Mandamientos, o cómo Jacob luchó con el Angel, o cómo Apolo y Atenea se aparecieron a los héroes griegos. Todas estas tradiciones pertenecen a la misma esfera y nos proponen el mismo enigma. Por otra parte, no existe más que un solo medio seguro contra la posibilidad de semejantes vivencias. En efecto, cuanto más se entregue el hombre a aquellos aspectos de la vida que se hallan exclusivamente bajo el dominio de los objetivos, tanto más estará protegido contra las vivencias que no se dejan describir exclusivamente como causa y efecto. Es probable que la frecuencia o la rareza de las alucinaciones también estén condicionadas por la situación histórico-cultural correspondiente. En todo caso, el contenido de la alucinación depende ciertamente de ella, ya que un individuo sólo puede tener alucinaciones de cosas y acontecimientos que de algún modo formaban ya parte de su contingente de iuiágenes. Y éste depende de la cultura. De la alucinación misma en cuanto problema puramente psicológico no nos ocuparemos aquí. Sin embargo, nos interesan sus supuestos ideales, en la medida en que han hallado expresión en plasmaciones culturales.

## 6. EL CARÁCTER DE EXTRAÑEZA TAMBIEN EN LOS CONOCIMIENTOS ADQUIRIDOS POR LA VIA INTELECTUAL

Nuestros comentarios han versado hasta aquí sobre dos grupos, que hay que separar, en los cuales se nos presentan los fenómenos de carácter extraño entre los pueblos primitivos. Uno de ellos comprende las numerosas representaciones culturales transformadas por la gran masa del pueblo, que hemos ilustrado con el ejemplo del vendedor de rosarios. Su sentido originario es difícil de captar. Volveremos con mayor detalle sobre uno de los supuestos psíquicos que contribuyen al origen de seme-

jantes fenómenos, o sea el de la propensión del hombre a sustancializar los hechos espirituales (cf. cap. xrv). El otro grupo consta de los innumerables actos que se nos presentan como ritos o elementos de cultos y ceremonias. Una de las tareas más importantes de este libro está en mostrar que se puede hacer desaparecer la extrañeza con que se nos presentan estos fenómenos, si los comparamos correctamente con los fenómenos verdaderamente correspondientes en nuestra cultura. En esta conexión hemos de ocupamos todavía de un tercer grupo, menos numeroso, de fenómenos que son manifiestamente accesibles a la consideración intelectual hasta aquí rechazada, pero que presentan al propio tiempo el rasgo de la extrañeza. Ya hemos destacado reiteradamente que, en determinados terrenos —sobre todo en el de lo práctico y lo útil—, los pueblos primitivos proceden conforme a las leyes de la razón. Y en la mayoría de los casos, aquello que en su acervo cultural es producto del pensar racional se nos presenta también como inmediatamente inteligible. Sin embargo, en algunos casos, nos encontramos también aquí frente a enigmas. Nos referimos, por ejemplo, a las ideas, que a menudo se nos antojan extrañas, acerca del tiempo o el espacio. Serán éstas objeto del examen que sigue, que ha de dedicar más atención de lo que hasta aquí ha sido el caso, a la participación del intelecto en los procesos culturales creadores.

En efecto, si en el orden de ideas anterior se ha restringido considerablemente la importancia de la relación exclusivamente racional con la realidad, esto no significa en modo alguno, que no deba atribuirse a los procesos mentales participación *alguna* en las creaciones que se originaron en el devenir de la cultura. Es probable, antes bien, que no pueda producirse creación esencial alguna sin que participen en ella *todas* las facultades inherentes al hombre, y, por lo tanto, también las intelectuales.

La separación entre las categorías poéticas y las científicas sólo ha de poner de manifiesto que la clasificación comente de fenómenos conocidos dentro del dominio del sólo-pensar, no hace justicia por lo regular al contenido de dichos fenómenos, porque el intelecto se dirige a un aspecto de la realidad que nunca ha interesado a los pueblos primitivos, tanto como a nosotros. Dicha realidad fue caracterizada por el físico Max Planck, en su tesis rectoral, por medio de la mensurabilidad. Si semejante caracterización de la realidad tiene o ha tenido validez para determinadas ciencias naturales, sólo puede tener para un individuo el sentido de que, como físico, le interesa exclusivamente aquello que se deja medir. Otros aspectos de la misma realidad, a la que el hombre ha de enfrentarse —como, por ejemplo, que cae dentro del concepto de la belleza—, quedan fuera por completo de la consideración con

semejante definición de la realidad física, porque la belleza no se deja medir.

El mismo físico caracterizó en sus primeras obras científicas, en las que se discute a Emst Mach, el camino histórico del conocimiento humano por medio de la llamada desantropomorfización. Ve la dificultad de un conocimiento correcto de la realidad en la incapacidad de la humanidad primitiva de separarse de la realidad que trata de conocer. En un lento proceso histórico, dice, se ha realizado más y más esta separación —o sea, la desantropomorfización— y se ha abierto paso, con ello, a un conocimiento objetivo. Ahora bien, sin duda alguna el conocimiento puramente científico —y en particular el de las ciencias naturales— con respecto a *un determinado* aspecto de la realidad ha producido en esta forma resultados sorprendentes, por los que la cultura occidental se distingue muy esencialmente de las etapas anteriores de la historia de la humanidad.

Permítasenos aquí una pequeña digresión, importante, sin embargo, en relación con nuestro orden de ideas. En efecto, se plantea en conexión con la consideración de la desantropomorfización la cuestión, decisiva desde el punto de vista metódico, acerca de si la emancipación délas condicionalidades humanas (también esta expresión es de Planck) puede llevarse hasta lo absoluto, o sea, pues, si una determinada descripción de la realidad —dejando de lado todas las demás posibles— puede o no llevarse hasta la perfección total. Es obvio que Planck mismo creyó en la posibilidad de semejante visión perfecta, en un futuro no demasiado remoto (estamos en la época del optimismo científico-naturalista), ya que en otro caso no podrían darse en él ciertas formulaciones. "Supongamos, por ejemplo, el caso de que se haya encontrado una concepción física del universo que satisfaga todas las exigencias, que sea, pues, susceptible de representar con perfecta exactitud todas las leyes naturales halladas empíricamente" (p. 78). Considera como característica esencial de semejante visión ideal la unidad: "La unidad en relación con todos los rasgos particulares de la imagen, la unidad en relación con todos los tiempos y lugares, la unidad en relación con todos los investigadores, todas las naciones y todas las culturas" (p. 28). Ahora bien, la realidad física se halla en esta forma tan depurada de todos los elemento antropomorfos, que necesariamente un día u otro encontrarán las constantes que las caracterizan "inclusive los habitantes de Marte y, en general, todas las inteligencias existentes en nuestra naturaleza, si no han dado ya con ellas" (p. 25).

Es obvio que la física moderna ya no comparte dicho optimismo. En aquella visión ideal futura creyó Planck poder eliminar por completo el hecho de que en última instancia todas las mediciones pasan

por los sentidos humanos (véase la alusión a los habitantes de Marte). En realidad, sin embargo, aun los métodos más avanzados de la experimentación siguen presuponiendo al experimentador, por lo que el carácter absoluto de una descripción puramente cuantitativa necesariamente ha de fracasar. Pero es el caso que el abandono del optimismo de la física tuvo otras causas numerosas. En efecto, en la aplicación del método científico-natural las ciencias no físicas —especialmente la biología— tropezaron mucho antes con obstáculos, y por razones que revisten para la ciencia de la cultura importancia primordial, esto es: porque el fenómeno de la vida pone al objetivo de la descripción cuantitativa perfecta una barrera infranqueable (cf. al respecto el trabajo de Jacob von Uexküll, *Der Sinn des Lebens* y especialmente la "perspectiva" de Thure von Uexküll, pp. 79 ss.).

Sin embargo, es indudable que Planck reconoció correctamente en la "desantropomorfización" *uno* de los rasgos característicos más esenciales de todos los conocimientos puramente intelectuales en su condicionalidad histórica. Volvemos con ello nuevamente a las condiciones de los pueblos primitivos y a la consideración de fenómenos de otra clase, a los que se ha recurrido también —y en este caso con mayor fundamento que anteriormente— para la distinción de los hechos culturales de aquéllos y los nuestros. Es una opinión muy extendida que los pueblos primitivos, en contraste con las altas culturas, son *pueblos sin historia.* Es obvio que la expresión se ha elegido de modo negligente, ya que sería una atrocidad suponer que sólo ha habido acontecimientos históricos —o sean, por ejemplo, migraciones, guerras, cambios de las realizaciones culturales— a partir del momento en que empezaron a consignarse. Manifiestamente se refieren a la conciencia histórica de los hombres considerados en cada caso. En un trabajo reciente, del que nos ocuparemos más adelante con mayor detalle (cf. cap. x, 2 c), Ratschow (pp. 88 s.) atribuye al despertar de la humanidad a la conciencia histórica, el derrumbe del sentimiento mágico de la vida del hombre prehistórico, que es remplazado por el sentimiento religioso del hombre de la época histórica. La diferencia entre uno y otro se considera también aquí como fundamental, aunque quizá no tan profunda como la separación entre los pensamientos lógico y prelógico.

Por consiguiente, dediquemos todavía a la *relación del hombre con el tiempo* en las culturas tempranas y tardías (lo mismo que a continuación, a la relación con el espacio) un breve comentario. Podría citarse un número casi ilimitado de ejemplos de pueblos primitivos en los que la concepción primitiva de la duración del tiempo a partir del principio de las cosas encuentra una expresión parecida a la de la indicación siguiente de un individuo *totela,* de Sambesi en el Africa del Sur,

citada ya por Frazer y Preuss *(Der religiose Gehalt der Mythen,* p. 13): "Sí, fue hace ya mucho tiempo. Hace tanto tiempo, que entonces no había venido todavía aquí hombre blanco alguno. Fue antes de los días de mi padre, y aun antes de los días del padre de éste, y ambos murieron viejos. Sí, hace de esto tanto tiempo, que ahora ya sólo los ancianos hablan de aquellos tiempos pasados. Era cuando los hombres no envejecían ni morían." De este modo se describe en el mundo de imágenes del indígena el tiempo muy remoto, que por primera vez trajo la muerte al mundo.

A un occidental dotado de la llamada conciencia histórica, semejante concepción se le antojará con razón harto infantil. En efecto, no revela ni tontería ni una manera de ser distinta del espíritu, sino simplemente una ignorancia infantil, y concretamente de aquello que ha interesado a los individuos de culturas posteriores y acerca de lo que han emitido comentarios, en tanto que los individuos de culturas anteriores nada han sacado, manifiestamente, de dicho aspecto de lo cognoscible. La relación de los indígenas con el tiempo es absolutamente concreta. Su representación concreta lleva al individuo hasta al abuelo o tal vez al bisabuelo, y en la otra dirección, de modo correspondiente, hasta los nietos o respectivamente los bisnietos. Y dentro de dicho marco puede todavía llenar su relación con el tiempo con magnitudes concretas. Todo lo que va más allá sólo puede hacerse cognoscible mediante el empleo de medios no concretos. Y en el curso de la transformación de la cultura, el individuo sólo es llevado a ello cuando las valoraciones resultantes del trasfondo cultural dirigen su atención a tales ámbitos.

La relación abstracta con el tiempo, que caracteriza nuestra conciencia histórica, sólo se ha producido a través de la aparición y el desarrollo de consignaciones escritas. En aquellas capas sociales de la cultura occidental en las que la ocupación con lo escrito o lo impreso no juega un papel importante, encontramos una relación igualmente concreta con el tiempo, como entre los pueblos primitivos. Y no es sino el recuerdo de aquello aprendido en la escuela, por muy vago que sea, el que impide que se produzca aquí un modo de expresión parecido al del individuo totela. Sin embargo, la conciencia histórica efectivamente demostrable es más escasa en estas capas occidentales que la que se da en general en los pueblos primitivos. Entre éstos, existe por lo menos un pequeño grupo de individuos interesados en la historia, los cuales, aun sin escritura, han desarrollado una excelente técnica de la tradición oral, que en las partes esenciales presenta a menudo una exactitud sorprendente en la reproducción de los hechos a través de largos periodos. Y esto no se aplica únicamente a las sagas de Islandia consignadas mucho después de los acontecimientos, sino también a muchos otros relatos pa-

recidos de pueblos primitivos. En contraste con ello, un informe de Von Luschan (p. 22) basado en su propia experiencia, muestra cuán breve es la memoria histórica de los occidentales no cultivados. Ya en 1870 se había extinguido en los pueblos de Carintia todo recuerdo de la dominación francesa de 1809 a 1814, pese a que seguía viviendo un número suficiente de personas que habían venido al mundo como *citoyens* ("ciudadanos") y bajo el Código de Napoleón.

Los conocimientos abstractos no pueden haber sido nunca el punto de partida de estados de cultura más antiguos; porque el hombre tiene que partir de lo concreto. Imaginémonos por ejemplo el problema de Robinson modificado de tal modo que, a consecuencia de alguna catástrofe en el círculo cultural occidental, quedaran aniquilados todos los hombres, con la sola excepción de los niños de un año aproximadamente o, en todo caso, de edad anterior a cualquier educación cultural. ¿Quién dudaría de que dichos niños habían de poseer las mismas facultades humanas que sus desaparecidos padres de formación cultural occidental? Y sin embargo, de nada les servirían todos los libros de todas las bibliotecas, porque no sabrían leer. Se enfrentarían a todos los enigmas de este mundo con la misma ausencia de prejuicios que los miembros de la comunidad de cultura más antigua. El punto de partida de todas sus creaciones culturales sería la intuición de lo concreto. No cabe duda que para ellos y sus descendientes la relación con el tiempo seria la misma que para el individuo totela a orillas del Sambesi.

Con esto volvemos a los comentarios de Max Planck: El camino histórico del conocimiento intelectual va indudablemente de lo intuido concretamente a la abstracción: es el de la desantropomorfización. Toda vez que la cultura occidental se encuentra en la terminal actual de dicho camino, ésta es, frente a los pueblos primitivos, la más "avanzada". Nadie puede llegar hasta dicho punto del camino, cuya cadena de antepasados no se remonte sin vacío alguno hasta aquel punto de partida intuible. En otros términos: hay diferencias entre nuestra cultura y la de los pueblos primitivos que están condicionadas por un transcurso histórico: pero nada nos autoriza a concluir por ello una manera de ser espiritual esencialmente distinta en los pueblos primitivos.

No vamos a detenemos en la mención de formas primitivas de la conciencia histórica como las que se dan por ejemplo en las listas de los reyes de pueblos primitivos más jóvenes que se constituyen en estados, porque nada fundamental añaden al problema. En cambio, *la relación de los pueblos primitivos con el espacio geográfico* nos brinda la posibilidad de comprobar el avance del conocimiento intelectual de lo intuido concretamente a lo abstracto en el seno de las culturas de dichos pueblos. La orientación del individuo en el espacio está condicionada

predominantemente por una actividad intelectual del mismo. No cabe duda que nuestras propias ideas en este terreno han perdido casi toda relación con la intuición inmediata; es más, nuestros puntos de vista teóricos están en oposición directa con la intuición de lo concreto. En efecto, desde este punto de vista, el Sol, la Luna y las estrellas siguen sus trayectorias de Este a Oeste por encima de nuestras cabezas, porque del movimiento de la Tierra no podemos obtener experiencia concreta alguna, por mucho que nos esforcemos en tal sentido. Y si sostenemos que los puntos de vista de la concepción tolemaica son erróneos, no por ello caeremos ni por un solo momento en la idea de que, hasta Copérnico, el individuo no pensara correctamente y deba designarse, en consecuencia, como prelógico. Por lo contrario, demos por descontado que alguna época posterior considerará nuestra concepción como fundamentalmente falsa, sin que por ello origine inseguridad en nuestra idea de la vida, la ignorancia de algo que en sí era susceptible de ser sabido, de algo que las generaciones posteriores sabrán probablemente.

Un estrato antiguo de pueblos primitivos agricultores ni siquiera conoce la orientación conforme al curso de los astros. Se orienta en el mundo perfectamente y a su satisfacción, por el curso de los ríos, la posición del mar o de las montañas, en una palabra, por accidentes del medio inmediato (cf. Jensen, W*ettkampf-Parteien,* pp. 38 ss.). Ya que no ve, por ejemplo, que la ascensión del Sol ocurra en una dirección fija, sino que varía de un lugar a otro —lo que conforme a la percepción directa es así, efectivamente—, concibe de la estructura del mundo ideas de carácter totalmente distinto, que de momento se nos antojan muy extrañas. Pero también esta extrañeza proviene simplemente del hecho de que toda actividad de conocimiento intelectual del hombre sólo puede partir de la intuición inmediata. Podemos tener por falso el resultado de su pensamiento orientador —su visión geográfica del mundo—; pero nada nos autoriza a designar como incorrecto o prelógico su proceso mental mismo.

A la luz de este ejemplo, vemos claramente que los mismos pueblos primitivos —anteriores a toda escritura— han “avanzado” ya en dicho trayecto del conocimiento intelectual que va de lo concreto a lo abstracto. Porque la mayoría de dichos pueblos se sirve para su orientación del curso de los astros. O sea, pues, que pueblos de culturas más jóvenes han llegado ya al conocimiento abstracto de que el Sol no pertenece al ámbito vital inmediato del hombre, sino que su curso tiene lugar a tal distancia, que su posición designa en cada caso, una dirección fija, independientemente de en qué punto del vasto medio ambiente se encuentre el individuo. Lo que no corresponde en modo

alguno a la intuición concreta, y sólo puede "conocerse". A partir de aquí, dicho conocimiento hubo de trasmitirse, lo mismo que todo "saber", sin vacío alguno, o sea que perteneció a los contenidos de una cultura que se trasmiten aprendiendo. Por consiguiente, también los pueblos primitivos han "progresado", con su "pensar correcto", hasta nuevos conocimientos intelectuales. Por lo que se refiere a la extrañeza con que se nos presentan algunos de sus conocimientos, ésta no proviene de la diversidad y de la mentalidad, sino que nos muestra resultados del pensamiento que se apoyan en mayor grado en la intuición y que se distinguen en toda época cultural de la precedente, siempre por el mismo rasgo característico del "avanzar" hacia la abstracción.

## 7. El concepto del progreso

La última parte de nuestras consideraciones nos ha aclarado la posición particular que corresponde, dentro de la problemática de la historia de la cultura, a los conocimientos intelectuales. Aquí se impone la designación de "progreso", que ha adquirido tanta importancia en relación con la historia de la cultura. Pensamos con esta palabra en el avance por un camino, que posiblemente no conduzca a un término o una meta. "Progresar" significa en primer lugar alejarse de un lugar que hasta allí se ha ocupado. En este sentido literal, el progreso proporciona efectivamente una imagen adecuada de aquel camino unilineal por el que la humanidad parece avanzar, alejándose del lugar que ocupara anteriormente.

Desde hace tiempo no subsiste la menor duda acerca de que con la comprobación de dicho progreso sólo se hacían afirmaciones unilaterales —y manifiestamente ni siquiera las más importantes— respecto de la historia cultural de la humanidad. En efecto, ¿quién emplearía en la comparación de una obra de Beethoven y la de Bach o Corelli el término de progreso? Y si esto aconteciera, entonces no sería más que desde el punto de vista de la técnica instrumental o de algún otro medio técnico del arte, pero nunca con referencia al contenido propio de dichas obras. Es cierto, sin embargo, que la descripción de la realidad ha progresado desde Newton, a través de Helmholz, hasta Planck, y es probable que seguirá haciéndolo. Toda cultura está perfectamente satisfecha con el estado de su conocimiento intelectual. ¿Habría de estar un griego de la época clásica intranquilo o insatisfecho en cuanto a cualquier aspecto de la estructuración de su vida porque no haya aprendido en la escuela contenidos del saber que hoy se enseñan en nuestras escuelas? Sólo necesitamos planteamos la cuestión a nosotros mismos para saber que no se da semejante desasosiego. Y

tampoco pudo darse para los pueblos primitivos, mientras nada supieron de los contenidos del saber de la civilización occidental. Y aun después de que se hubieron enterado de ellos, no se produjo necesariamente un cambio. Si un Miguel Angel pudo vivir sin noticia de los conocimientos del siglo xx y logró, con todo, expresar algo válido para todos los tiempos, difícilmente cabe buscar la esencia del hombre o lo esencial de una época cultural en dichos conocimientos.

De ahí que la rebelión contra la idea del progreso y de su aplicabilidad en la historia de la cultura humana sólo se refiriera a los dominios culturales, en los que las comparaciones cuantativas no son posibles. Una imagen de animal que se haya conservado desde el paleolítico inferior puede figurar perfectamente, en cuanto a su calidad, al lado de las creaciones artísticas de todas las épocas de cultura posteriores. El concepto del progreso puede aplicarse a lo sumo a los medios técnicos y a los demás aspectos que se describen cuantativamente, pero nunca a la esencia de las "plasmaciones" culturales mismas. La figura no consta de una suma de elementos, y de ahí que nunca se deje descomponer en tales. La comparación histórica puede preguntar en un examen de los *conocimientos intelectuales* por la cantidad de los contenidos del saber y por el grado de la "desantropomorfización". Pero el valor propio de una cultura, que nada puede eliminar y que no permite ninguna comparación con otra cultura, no está determinado esencialmente, o en todo caso no exclusivamente, por la suma y la peculiaridad de los conocimientos intelectuales, sino por sus plasmaciones auténticamente creadoras, las cuales no pueden ser en consecuencia más verdaderas, más bellas o mejores que otras por el solo hecho de que pertenezcan a una época más avanzada, sino que deben su verdad, su belleza y su calidad exclusivamente a la fuente creadora que las ha producido.

Y estas plasmaciones originales de las culturas de los pueblos primitivos son las que habrían de constituir el contenido propio de la consideración científico-cultural que se esfuerza por comprender una cultura. En efecto, la historia del progreso, esto es, de los cambios cuantitativamente comprobables en el acervo cultural, sólo cobrará siempre su sentido propio mediante la solución de aquellos difíciles problemas. La extrañeza con que se nos presentan a menudo las verdaderas plasmaciones heredadas por el espíritu humano se toma, en la mayoría de las teorías que dominan la etnología, como punto de partida de una interpretación que hubo de buscar una mentalidad distinta (o totalmente rezagada en su evolución y, por tanto, también distinta), para con su auxilio tratar de comprender, haciendo un rodeo, lo aparentemente incomprensible. En este estudio trátase de exponer, por

el contrario, que la comprensión de los fenómenos culturales de los pueblos primitivos nos quedará eternamente obstruida, si los consideramos simplemente como conocimientos intelectuales y los comparamos con el pensamiento metódico del conocimiento occidental. En cambio, si vemos en ellos plasmaciones creadoras del tipo anteriormente descrito y las comparamos con plasmaciones análogas de nuestra cultura, existe por lo menos la posibilidad de eliminar su extrañeza y de llegar de. este modo a una comprensión verdaderamente histórica. Esto implica, por supuesto, que la humanidad más antigua, lo mismo que los pueblos primitivos todavía existentes, poseía y poseen esencialmente las mismas facultades de vivencia que nosotros. En efecto, no es sino reflexionando que tampoco para nosotros el árbol es únicamente un objeto de estudio científico-natural, sino que puede, en cuanto entidad viviente, ejercer sobre nosotros un efecto susceptible de conducir a plasmaciones culturales que no se dejan captar por la vía intelectual —no es sino así como dejamos al descubierto aquel fundamento de la vivencia que nos capacita para la "comprensión" de los correspondientes fenómenos de los pueblos primitivos. En los numerosos casos en los que esta comprensión verdadera no se puede realizar, más valdría renunciar por el momento a interpretarlos, que tratar de violentarlos con teorías dudosas, que nada añaden a aquélla y sí causan, en cambio, grave daño.

El punto central de nuestra consideración se sitúa, pues, en la distinción fundamental entre las diferentes bases de vivencia inherentes a las plasmaciones culturales. En relación con los conocimientos intelectuales hemos adoptado el punto de vista de Planck, en el sentido de que el progreso aparece efectivamente ligado a una "desantropomorfización" cada vez más extensa, a la que la concepción científico-natural occidental debe indudablemente su admirable magnificencia; con la reserva de que no compartimos aquel optimismo suyo que prevé un progreso de la "desantropomorfización" hasta lo absoluto y un avance de la descripción científico-natural de la realidad hasta alcanzar la perfección. En los "conocimientos" no intelectuales de la realidad —de sus manifestaciones y formas cualitativas que no se dejan descomponer por medio alguno— no se da, en su evolución histórica, el carácter desantropomorfizador. En efecto, la vivencia del "árbol" como fenómeno singular de la vida, del que el individuo puede participar y con el que puede sentirse afín, no se mide con ningún instrumento. Y no porque dicho instrumento no se haya descubierto "todavía", sino porque, por la esencia misma del fenómeno, nunca podrá existir semejante instrumento. En este caso la "desantropomorfización" significa el fin mismo del hombre. Para la comprensión de tales plas-

maciones culturales, lo mismo que para la de la belleza, no existe medida objetiva alguna. Aquí, en lugar de un "método", el único medio de aproximarse a la comprensión es la capacidad subjetiva de vivencia.

No es sino negando al hombre moderno la capacidad de percibir tales aspectos cualitativos de la realidad y de conferirles expresión en plasmaciones culturales, como estaríamos autorizados a mantener la afirmación de la mentalidad totalmente distinta de los primitivos. Difícilmente podemos negar que éstos posean dicha capacidad, ya que una buena parte de sus plasmaciones culturales sólo se hace inteligible como forma de expresión de cualidades particulares de la realidad y como medio de comunicación. ¿Y quién sostendrá seriamente que el occidental es incapaz de tales vivencias y de darles forma?

Pero comoquiera que esas plasmaciones contienen afirmaciones acerca de la realidad, cuyo contenido de verdad es importante para los hombres, puede parecer conveniente designarlas asimismo como "conocimientos", aunque efectivamente difieran de los conocimientos científicos, tanto en el método de su obtención, como en el del examen de su veracidad. La pregunta acerca de la verdad de una declaración poética sobre la realidad equivale casi a la pregunta acerca del origen de la autoridad que se reconoce a determinadas personalidades relevantes por parte de los miembros de una comunidad cultural; porque ésa —es decir, la autoridad— sólo puede fundarse en aquélla —es decir, en la verdad de las declaraciones. Y cuán difícil es señalar criterios objetivos para dicha clase de verdad, resulta ya de la comprobación de que dentro de toda comunidad de cultura se dan siempre algunos círculos de personas, que están dispuestas a reconocer una autoridad correspondiente al primero que se presente y a aceptar sus afirmaciones como la verdad, en cuanto aquél así lo pretenda. Recuérdense, por ejemplo, los adeptos del horóscopo ya mencionados u otras "comunidades" parecidas en nuestra cultura, y considérese la imposibilidad de discutir con ellos acerca del contenido de verdad de sus respectivas creencias. Una imposibilidad análoga de argumentación racional se da frente a la cuestión de saber de qué modo Shakespeare o Goethe hayan alcanzado la autoridad que les es reconocida efectivamente en la comunidad de cultura occidental. Tampoco la filosofía ha contribuido —por lo que yo veo— a una llamada solución científica de dicha cuestión. En relación con nuestro estudio ha de bastar, pues, que nos atengamos a la comprobación, válida para todas las culturas, de que la verdad de las ideas dominantes dentro de una cultura esté aceptada por sus verdaderos *representantes.*

*Nuestra pregunta inicial* (p. 27) inquiría por aquello que determina que un fenómeno cultural adquiera sentido. Y resumiendo lo que se ha

dicho hasta aquí, nuestra respuesta habría de ser: Todo fenómeno cultural verdadero y esencial contiene en su estado originario una o varias aserciones acerca de la realidad, y es un medio de comprensión del contenido de las mismas, debiendo tomarse los términos "aserción" y "medio de comprensión" en el sentido más amplio y general posible. Tratamos de mostrar que las aserciones esenciales de las manifestaciones culturales primitivas ni eran conocimientos adquiridos por la vía lógico-causal, ni podían sustituirse por tales. Un fenómeno cultural semejante tiene sentido cuando la aserción que contiene es *verdadera.* En nuestro orden de ideas esto significa simplemente que *los portadores creadores de la comunidad tenían o tienen vivencias de la realidad que justifican una actitud respectiva de los hombres.*

Más aún, el sentido de un fenómeno cultural depende a menudo de sus *referencias a otras aserciones* que acerca de la realidad se han hecho dentro de la misma cultura. En efecto, toda cultura se caracteriza por un sistema completo de tales aserciones, del que no puede aislarse arbitrariamente un fenómeno cultural particular. El segundo rasgo principal que hace que una manifestación cultural *se nos presente como un fenómeno pleno de sentido* está en *la integración sin contradicción* de la misma *en dicho sistema de aserciones que caracteriza una cultura.* La ausencia de este segundo rasgo distintivo es característica de las *supervivencias,* porque por lo regular éstas se remontan en sus raíces hasta capas anteriores de cultura, cuyo mundo espiritual, y con ello las aserciones acerca de la realidad, válidas en ese mundo, ya no se perciben como verdaderas, y si aún son comprensibles, están a menudo en contradicción con las ideas centrales de la nueva visión del mundo.

*Nuestra segunda pregunta* se enderezaba a establecer la diferencia que existe entre las culturas primitivas y la nuestra. Tratamos de mostrar que la llamada idea del progreso sólo se había de aplicar a determinados fenómenos culturales fundamentados, en la mayoría de los casos, en el intelecto. El ejemplo del hombre actual que, sin educación cultural alguna, se viera enfrentado a la realidad "como los primeros hombres" (p. 46) había de mostramos que todo lo "cognoscible" sólo puede partir de la intuición concreta y "progresa" hacia la abstracción. Desde este punto de vista, la diferencia entre las culturas más antiguas y la nuestra es la que se da entre una cultura menos avanzada y la más avanzada de todas (hasta el presente). Sin embargo, tratamos de mostrar que esta diferencia no se refería, por lo menos en relación con las culturas tempranas (aunque en nuestra opinión también en relación con la cultura occidental), al núcleo propio de la historia de la cultura. En efecto, independientemente de todo llamado progreso,

el individuo ha estado capacitado manifiestamente, desde el principio de su historia —por lo menos en el periodo del que disponemos de testimonios— para aquellos conocimientos cualitativos particulares de la realidad en los que se manifiesta la verdadera esencia propia de una cultura. Desde este punto de vista, las diferencias entre las culturas primitivas y la nuestra no se dejan medir con el patrón del progreso ni derivar de bases espirituales totalmente heterogéneas (por ejemplo, de carácter prelógico y lógico). Antes bien, están dadas exclusivamente a partir de los contenidos de las plasmaciones culturales. Y éstos dependen de tantos factores, que es casi imposible enumerarlos en una consideración histórica de la cultura. Para los fines de la posición fundamental que asumimos en este estudio, reviste importancia únicamente la comprobación de que "el hombre" ha estado desde siempre en condiciones de percibir y representar la grandeza y el carácter sublime del universo. El valor o la carencia de valor de dicha representación no dependen de los medios técnicos a los que se haya recurrido y en los que se dejan efectivamente comprobar diferencias entre las culturas más recientes y las anteriores —de modo análogo al grado del progreso—, Sino únicamente de la grandeza y la sublimidad de las vivencias creadoras y vivencias plasmadas. Y en este sentido no existe diferencia alguna entre culturas más antiguas y más recientes. La historia de la evolución cultural es, desde este punto de vista, la historia de la visión del mundo; porque el hombre ha vuelto siempre a plantear las cuestiones fundamentales de su existencia, ha tratado constantemente de hallar las respuestas en dominios, siempre diversos, de la realidad que lo rodea y creó, en las plasmaciones siempre nuevas, los documentos de la historia de la cultura humana, que son al propio tiempo una realización del fondo creador originario.

## II. MITO, CULTO Y JUEGO

Si EN nuestros comentarios anteriores hicimos destacar que en el curso de la larga historia del hombre, desde el momento en que este nombre estuvo justificado, su esencia ha permanecido igual en cuanto a sus disposiciones fundamentales, y que las diferencias comprobables se referían al contenido de las plasmaciones culturales, habría que describir ahora, con mayor minuciosidad, dicho contenido y la modalidad del conocimiento del mundo de las épocas primeras, partiendo, para su investigación, de las condiciones actuales de los pueblos primitivos. En el terreno de las manifestaciones religiosas figuran indudablemente en el primer plano de semejante estudio los mitos y los cultos, pese a que ha habido manifiestamente en todos los tiempos ideas religiosas que no han dado lugar o sólo esporádicamente a relatos míticos o a actos de culto, según veremos al tratar de la idea de dios como un llamado Ser Supremo (cf. cap. rv).

### 1. MITO Y CULTO COMO CONOCIMIENTO CONFIGURADO DEL MUNDO

La íntima conexión entre el mito *y* el culto constituye una característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de la religión. El conocimiento mítico del mundo ha influido de modo decisivo sobre *todas* las formas de vida del hombre. De ahí que lo encontremos cual fundamento espiritual importante no sólo en los cultos en sentido estricto, sino en muchos otros aspectos de la conformación de la vida humana, que no consideramos como cultos, y que están determinados, tanto formalmente como desde el punto de vista del contenido, por las formas míticas de la intuición. A título de ejemplo ilustrativo, señalemos solamente las organizaciones sociales, a menudo muy complicadas, de los pueblos primitivos, que nunca surgieron para la consecución de objetivos prácticos, sino que son, con la misma referencia de sentido que los actos religiosos de culto, reacciones del individuo, percibidas como deber sagrado, ante experiencias míticas de la realidad. Los llamados sistemas duales, por ejemplo, en los que el grupo social se divide en dos mitades exógamas, derivan a menudo de una pareja divina de gemelos que refleja a su vez en forma mítica la polaridad del mundo, las oposiciones de día y noche, de hombre y mujer, de derecha e izquierda, de animal y planta y de muchos otros fenómenos polares más (cf. cap. vn, 1).

Y algo parecido cabría decir de la edificación, de las formas de

establecerse o de la actividad económica, para mencionar simplemente algunos ejemplos más. Siempre vuelve a encontrarse, tanto en el culto como en los demás dominios de la vida, el enlace de los mitos y el conocimiento del mundo contenido en ellos, con leyes muy semejantes.

Por lo tanto, lo que se dice aquí de las dos formas religiosas de expresión —los mitos y el culto— se aplica de modo aún más general, abarcando los tipos más diversos de estructuración de la vida humana. Mito y culto han sido reconocidos desde hace ya mucho como una unidad inseparable, aunque a menudo se hayan ignorado las consecuencias de dicho conocimiento. Así, por ejemplo, K. Th. Preuss vio claramente en sus trabajos —especialmente en su obra sobre el contenido religioso de los mitos (1933)— dicha conexión, la documentó con numerosos ejemplos y derivó de ella pensamientos notables, sin darse cuenta, con todo, del carácter insostenible de la teoría de la magia que él sustentaba (cf. cap. x, 1). La aportación más importante al tema Mito y Culto la debemos a W. F. Otto, quien en la introducción a su libro sobre Dionisio desarrolla en una enjundiosa consideración una concepción de dichos fenómenos, que tiene igualmente en cuenta tanto la naturaleza del hombre como lo elevado del tema. También él expone de modo convincente que los mitos y el culto constituyen una unidad (cf. también Kerényi: *Was ist Mythologie?* y *Einführung in das Wesen der Mythologie,* o Eliade: *Mythus der ewigen Wiederkehr).*

En las religiones de los pueblos primitivos existen tantas pruebas de la íntima conexión de las dos posibilidades de expresión, que no se puede negar su existencia. En algunas ocasiones, los actos de culto no son más que representaciones dramáticas de los acontecimientos descritos en los mitos correspondientes. Habremos de hablar a menudo de ejemplos de esta clase. Inclusive el relato de los mitos es en ocasiones un acto formal de culto. En el juego de pelota de los *uitoto* (América del Sur), por ejemplo, el relato figura en el centro de los actos festivos y llena las noches del largo periodo de fiesta, durante el cual se juega de día a la pelota (Preuss, pp. 644-656). "O sea, pues, que no danzamos solamente", dicen los uitoto, "pese a que vosotros digáis: no hacen más que danzar; sino que en nuestras fiestas también contamos historias." Se formulan preguntas que se contestan mediante el relato de algún mito, y sólo después se baila y se juega a la pelota, porque "la historia pone de manifiesto que no bailamos sin motivo". Así por ejemplo, un grupo de los participantes ofrenda al "señor de la fiesta" frutos rojos de vacuri, entona un canto de antigua tradición y pregunta por el origen del árbol vacuri. Y el "señor de la fiesta" —tal es su función porque "es muy sabio"— "tiene la mirada fija [en los frutos], explica el canto

y narra el origen [del árbol vacuri]...". Después se danza hasta al amanecer. Y así cuenta el "señor de la fiesta", "sin cansarse", la historia del origen de muchos frutos, de la pelota, y también del origen de los hombres.

En esta destacada importancia del mito en las fiestas del culto se pone de manifiesto la relación de aquellos hombres con el mismo. Sería erróneo, debido a la analogía exterior, comparar el hecho del relato de mitos con nuestro relato de cuentos. Cabría compararlo más bien con la lectura del Evangelio en las grandes festividades cristianas, mediante la cual se recuerdan a la comunidad de fieles los acontecimientos que dieron lugar a la institución de la fiesta. Entre los uitoto, la comunidad de linaje celebra una fiesta con la que festejan los contenidos más importantes y esenciales de su vida, y ven en el mito —no cabe la menor duda— una respuesta satisfactoria, y por tanto también verdadera, a aquellas preguntas que les parecen ser las más importantes. El carácter festivo del acontecimiento reviste la mayor importancia; porque los contenidos de vivencia en una fiesta son distintos de los cotidianos. Las verdades míticas sólo se revelan en una atmósfera de festividad. Su contemplación en un mundo no festivo, por ejemplo su traducción a la lengua científica, los despoja de aquel brillo que constituye su vida propia. Habremos de ocuparnos todavía de este carácter del mito referido a la festividad. En las consideraciones que siguen partimos siempre del contenido de verdad de los auténticos mitos, y somos del parecer que sólo los "comprendemos" si podemos hacer vibrar en nosotros mismos aquella situación festiva de los pueblos primitivos que hace que las respuestas míticas aparezcan como aserciones razonables.

Según hemos visto, la experiencia mítica del universo irradia hacia las formas más diversas de la vida humana, y está ligada directamente a aquellos actos que designamos como cultos o ceremonias. *No se distinguen éstos fundamentalmente* de otras formas de la conducta humana, siempre que éstas hayan sido acuñadas por la contemplación mítica del universo. Es común a todas ellas la actitud religioso-moral del ser humano al cobrar conciencia de su origen divino y de su participación en lo divino (cf. cap. ix). Esta actitud halla su expresión potenciada en los cultos. En efecto, en éstos se satisface la necesidad elemental del individuo, de desprender de cuando en cuando, de la esfera de lo cotidiano aquello que siente como un contenido esencial de la vida, y hacerlo el centro de sus celebraciones solemnes con lo que da testimonio, ante sí y ante la comunidad, de la importancia del hecho. No puede insistirse bastante en la importancia de dicho acontecimiento psíquico. En efecto, la referencia a los prototipos míticos

en los fenómenos culturales, tales como el orden social, la forma de establecimiento y otros semejantes, se puede considerar como *adaptación* al orden universal conocido, en tanto que los cultos son, en gran parte, una *demostración* de dicho orden. En ellos cobra la comunidad una conciencia más elevada del mismo. La necesidad de dirigir la atención, en una ocasión adecuada, sobre los contenidos de la vida reconocidos como importantes, de conferirles "expresión", esto es, de "representarlos" como algo diferente, no es sólo el elemento agente en la creación de los cultos —como en todos los procesos creadores—, sino al propio tiempo un motivo esencial de su conservación, en cuanto práctica repetida regularmente. Todo ceremonial y todo acto solemne viven de ello. Podemos ilustrar esto con muchos ejemplos de nuestro mundo circundante. Así, por ejemplo, en una fiesta de familia, ésta quiere sentirse expresamente como tal y lo documenta en muchos detalles, en los que se manifiesta la necesidad de "representarse" la trabazón de la familia y sus vínculos. También en la vida pública se nos brindan ejemplos a cada paso. Piénsese en las festividades nacionales con todo su variado ceremonial.

En todos los casos, el orden representado ya existe, y cada uno lo conoce y sabe el papel que él mismo juega en él, pero se experimenta la necesidad de hacerlo consciente destacándolo como algo especial. Esta necesidad interior puede originar nuevas formas de expresión, pero, una vez que éstas han sido creadas, es natural que los pueblos se sigan sirviendo de ellas. Y no es necesario insistir en que el hombre experimenta esta necesidad de expresión en mayor grado todavía frente a sus contenidos de vida más esenciales, es decir, los que conciernen a su relación con lo divino; los cultos de las religiones avanzadas brindan testimonio elocuente de ello. En la misma medida se aplica'esto a los cultos de los pueblos primitivos.

## 2. El culto como medio de comunicación

Destacaremos aquí sólo dos rasgos esenciales de los cultos de los pueblos primitivos, de los cuales el primero ha sido objeto de escasa atención hasta el presente.

Toda vez que el hombre vive en comunidad con otros hombres, necesita *medios de comunicación* con los que pueda expresarse en *todas* las cuestiones que le parecen importantes. Entre nosotros esta función corresponde casi exclusivamente, con una sorprendente unilateralidad, al lenguaje, pese a que sepamos que existen otras formas de comunicación y que inclusive nos sirvamos en ocasiones de ellas. Una expresión del rostro, un gesto o una mirada pueden expresar a

menudo más que las palabras. Cuando en una situación cualquiera alguien observa en otra persona una expresión muy especial, dirá por ejemplo, no puedo explicar con palabras lo que observé, pero comprendí lo que dicha expresión significa. Ésta es una situación muy característica y nos muestra que hay contenidos de vivencias que no se pueden revelar por medio del lenguaje. Y así preferimos, a menudo —no sólo en ocasiones "ceremoniales" sino también en las diarias—, el gesto o el acto como medio de expresión, en lugar de la palabra.

Sin duda, el lenguaje es también entre los pueblos primitivos actuales —y lo fue en las culturas prehistóricas— un importante medio de comunicación, probablemente el más importante. Ya lo revela el gran significado de los mitos, que se sirven del lenguaje. Sin embargo, otras formas de comunicación revisten entre ellos una importancia mucho mayor de la que tienen entre nosotros. En el terreno de las manifestaciones religiosas, los cultos ocupan el primer plano. Fueron éstos el gran "lenguaje" religioso de los primeros tiempos, cuya importancia ha ido retrocediendo en el curso de la historia de la humanidad. En efecto, este medio de comunicación sólo se ha conservado en las culturas posteriores en el estado de "aplicación", cuando se reunían grandes asambleas populares para fomentar la comunidad a través de vivencias comunes. Su rasgo más sobresaliente, ya en los tiempos más antiguos de la historia de la humanidad, ha sido lograr que las comunidades estén en íntima unidad y colectividad por medio de acciones comunes. Todos los pueblos antiguos no conocen hasta el presente estratificación social alguna. Este hecho ha conducido a menudo, erróneamente, a generalizar demasiado lo "colectivo". Se ha llegado inclusive a negar a dichos pueblos toda posibilidad individual de vivencia, y a atribuirles un alma colectiva en relación con todas las plasmaciones culturales, en particular con respecto a los cultos. Es difícil imaginarse un alma colectiva semejante, a menos que sólo se entienda por ella la dependencia del individuo respecto de los principios aceptados por la comunidad, tal como ha subsistido en las formas de vida de los hombres *en todos los tiempos*. En todo caso, existen en el ámbito de los pueblos primitivos pruebas suficientes de que, inclusive entre los pueblos más antiguos desde el punto de vista de la historia de la cultura, la "personalidad" individual reviste importancia decisiva dentro de las formas de vida de la propia colectividad. El papel de los chamanes (cf. cap. xi) en la comunidad es al respecto muy elocuente; pero en mayor grado todavía los mitos ponen de relieve que todos los acontecimientos importantes se debieron a grandes personalidades individuales.

El culto por su parte —ésta es una de sus funciones importantes en los primeros tiempos— era el medio de comunicación preferido de

la comunidad no estratificada socialmente y, por lo tanto, culturalmente homogénea, sin que sea por ello una creación de un "alma colectiva". Lo que los propios pueblos primitivos dicen acerca del origen del culto habla en favor del supuesto de que fue obra de personalidades sobresalientes, cuya actuación se sitúa en los "tiempos originarios". En algunos pueblos, el culto domina la vida religiosa con carácter exclusivo, en tanto que los mitos correspondientes parecen haber sido relegados al olvido. En todo caso, a menudo poseemos descripciones muy detalladas de la vida ceremonial, pero carecemos de toda indicación relativa a las conexiones míticas, que son las que tal vez nos permitirían comprender aquellos actos. En otros pueblos, en cambio, predominan los mitos. Nada tiene de casual que inclusive un pueblo tan antiguo como el de los uitoto de la América del Sur otorgue al relato de los mitos, también en sus fiestas del culto, una preminencia tal. Según las descripciones de K. Th. Preuss, dicho pueblo muestra una sorprendente inclinación a las consideraciones especulativo-filosóficas, por lo que se distingue de otros pueblos de círculos análogos de cultura, y tal vez sea éste el motivo por el cual prefiere la comunicación oral. Pero hay que subrayar, con carácter restrictivo, que, en cuanto a su material, la etnología depende de las inclinaciones y los intereses individuales de los respectivos investigadores, y que, en consecuencia, tanto la falta de consignaciones relativas a los mitos como el carácter deficiente de muchas descripciones a propósito del culto se deben en muchos casos a dicha fuente de desaciertos.

Si no existiera entre los hombres y especialmente entre las generaciones la comunicación que abarca todos los aspectos de la vida, tampoco habría historia de la cultura. Y precisamente en la trasmisión de los conocimientos generales más esenciales a la nueva generación, la actuación solidaria en el culto reviste importancia decisiva. Son testimonio de ello las ceremonias muy extendidas de la madurez, las cuales no tienen más sentido, en última instancia, que el iniciar a los jóvenes en el orden imperante en la comunidad, convirtiéndolos así en miembros activos de la tribu. Esto es así particularmente en el caso de la iniciación en los cultos secretos de los hombres entre los pueblos agricultores. A continuación ilustraremos con un ejemplo de qué modo corresponde al acto de culto una función de medio de comunicación. Para ello hemos de mencionar brevemente algunos rasgos importantes de la concepción mítica en que se basa la cultura de la mayoría de esos pueblos agricultores. Conforme a ella, precedió al estado actual del mundo otro de carácter totalmente distinto; los hombres no tenían todavía la forma de ser actual y no existían aún los alimentos. Mediante un acontecimiento importante, en cuyo centro se sitúa el sacrificio

de una deidad y, en relación con ella, el origen de las plantas alimenticias, terminó el tiempo originario y se creó la forma actual de todo ente —entre otros también la mortalidad y la capacidad de reproducción del individuo. En muchos casos se identifica al ser divino sacrificado, con la Luna, o se le pone en relación con ella. Hemos de limitamos aquí a estos detalles en apariencia inconexos. Pertenecen a un sistema de ideas cuyo enlace lógico he tratado de exponer en otro lugar (Jensen, *Das religibse Weltbild einer frühen Kultur,* cf. también capítulo vm, 3).

Entre los *konso,* pueblo de agricultores del sur de Etiopía, unos días antes de la gran fiesta de la tribu que —con excepción de algunas fiestas intermedias— sólo se celebra cada 18 años, los jóvenes que han alcanzado la pubertad y han de iniciarse en los secretos del culto son enviados a la selva inhabitada, sin alimento alguno, para matar una liebre. Interpretamos esta fase de la ceremonia de la siguiente manera: Los jóvenes experimentan en esta forma la falta de alimentos del tiempo originario y ellos mismos repiten el primer acto de muerte, cometido contra aquella deidad, matando una liebre —animal que en la mitología africana se relaciona casi doquier con la Luna— y procurándose así el primer alimento. No es sino después de haber realizado esto, cuando pueden participar en las ceremonias, y gracias a ello sólo están en condiciones de procrear, o sea que hasta entonces se convierten en hombres propiamente dichos y en miembros activos de la comunidad. En la creencia de dicho pueblo, ni aun el hombre casado que no ha vivido, representándolo, este acto ritual del acontecer mítico, puede engendrar hijos, porque su semen es como agua. En tan poco valoran los hechos biológicos que sin duda alguna conocen, y tan fuerte es la creencia en el acontecimiento mítico creador del orden del tiempo originario.

He escogido este ejemplo del pueblo de los konso del sur de Etiopía, pese a que nos falte el correspondiente mito explicativo y sólo conozcamos los actos de culto mencionados. Y lo he escogido precisamente por ello: porque hay muchos otros pueblos de los que conocemos tanto los mitos como los cultos y sus respectivas relaciones. Pero cuando sólo conocemos de un pueblo —como aquí el de los konso— el curso de una ceremonia con sus distintos actos, suele por regla general recurrirse a explicaciones teóricas que sin mayor reparo parten de lo incomprensible de los actos, y en la mayoría de los casos interpretan cada uno de ellos como actos de magia para la consecución de determinados fines prácticos. La explicación de los actos incomprensibles dada aquí mediante alusión a un fondo mítico, que en este caso no se trasmitió, es naturalmente hipotética. *Pero las llamadas explicaciones mágicas no lo son en menor grado.* Y si de todos modos hay que recurrir a ex-

plicaciones hipotéticas, busquemos por lo menos aquellas que nos acerquen a la "comprensión" del fenómeno como un acto humano razonable. En otros términos: afirmamos a tal grado la conexión entre la experiencia mítica del mundo y los actos de culto, incomprensibles en su mayoría, que hemos de buscar las explicaciones míticas aun cuando los mitos no estén consignados. Es obvio que las alusiones a tales trasfondos míticos no pueden inventarse arbitrariamente. Se trata de deducir de los hechos, en mayor grado que hasta el presente, concepciones míticas globales, en cuyo caso muchos de los actos de culto de los pueblos primitivos, totalmente incomprensibles o mal interpretados, se revelarán por sí mismos como referencias razonables a acontecimientos míticos.

Habremos de referirnos con frecuencia a relatos míticos para la interpretación de cultos no comprendidos (por ejemplo, en el cap. xi, 4), Aquí nos interesaba particularmente la función de comunicación de los cultos. La tensión de los jóvenes konso, prolongada por espacio de años, antes de la fiesta, por ejemplo; los grandes acontecimientos durante su larga duración; el matrimonio consecutivo a la misma (en la tierra de los konso sólo tienen lugar los matrimonios en ocasión de dicha fiesta, o sea cada 18 años, y simultáneamente por parte de todos aquellos que han alcanzado un determinado grado por niveles de edad); todo esto convierte la participación en el culto en algo mucho más trascendente de lo que pueda ser nunca una explicación oral. En efecto, a los iniciados no se les "instruye" respecto del orden universal, sino que lo *experimentan* con la mayor intensidad.

## 3. El culto como juego

Pasamos ahora a otro rasgo característico del culto, que examinaremos más de cerca. Los cultos son "juegos". Esta idea la ha desarrollado de la manera más clara J. Huizinga en su libro Homo *ludens.* Esta obra vigorosa, plena de ingenio, expone de modo convincente en qué medida el juego es un factor esencial en todas las plasmaciones culturales, y trata también extensamente de los cultos. Parece particularmente indicado analizar aquí los comentarios de Huizinga acerca del carácter de juego de los cultos; primero, porque en forma insuperable dicen lo esencial al respecto, y segundo, porque en este libro se pone de manifiesto que no se puede llegar a un resultado satisfactorio considerando predominantemente los elementos externos y formales de un importante fenómeno cultural, sin partir del hecho de que la conducta del individuo está determinada primordialmente por visiones del mundo espirituales y creadoras.

### a) *El concepto del juego de Huizinga*

Algunas ideas acerca de la esencia del juego permitirán apreciar el punto de vista del que Huizinga parte: "Quien dirige su mirada a la función ejercida por el juego, no tal como se manifiesta en la vida animal y en la infantil, sino en la cultura, está autorizado a buscar el concepto del juego allí mismo donde la biología y la psicología acaban su tarea. Tropieza con el juego en la cultura como magnitud dada de antemano, que existe previamente a la cultura y que la acompaña y penetra desde sus comienzos hasta su extinción. Siempre tropezará con el juego como cualidad determinada de la acción, que se diferencia de la vida 'corriente'. Dejemos por el momento la cuestión de hasta qué grado el análisis científico puede ser capaz de reducir esta cualidad a factores cuantitativos. Lo que nos interesa es, precisamente, esa cualidad, tal como se presenta en su peculiaridad como forma de vida que denominamos juego" (pp. 17-18).* "Tratará de observar la acción que ejercen en el juego mismo y de comprenderlo así como factor de la vida cultural" (p. 18). El autor se interesa por la comprobación del elemento juego en muchos fenómenos culturales, y particularmente en los actos de culto o, mejor dicho, se interesa por reducir dichos actos al juego.

Huizinga examina a continuación el concepto del juego y observa las siguientes características principales: Ante todo es el juego un *acto libre.* "El juego por mandato ya no es juego". "El niño y el animal juegan, porque encuentran gusto en ello, y en esto consiste precisamente su libertad". "El juego es superfluo". "No se realiza en virtud de una necesidad física, y mucho menos de un deber moral", (pp. 23-24). Trataremos de mostrar más adelante (cap. ix) que la práctica de juegos, en la medida en que se trata de cultos, se remonta exclusivamente a una obligación religioso-moral. Relaciónase con dicha libertad el que el juego "no sea la vida 'corriente* o la vida 'propiamente dicha' ". Más bien, consiste en "escaparse de ella a una esfera temporaria de actividad que posee su tendencia propia" (p. 24). Un hermoso ejemplo lo proporciona este mundo peculiar del juego: Un padre acaricia a su hijito de cuatro años que juega al tren. Y el niño dice: "Papá, no debes besar a la locomotora, porque si lo haces piensan los coches que no es de verdad" (p. 24). Esta conciencia de la heterogeneidad del mundo del juego es una de las características más importantes de todos los que juegan: "Nosotros jugamos y sabemos que jugamos; somos, por tanto, algo más que meros seres de razón, puesto que el juego es irracional" (p. 17). Este saber del mero "hacer como que" en el juego "no

***** ***Homo ludenr, el juego y Id cultura.*** **Fondo de Cultura Económica, México, 1943.**

excluye en modo alguno que el mero juego se practique con la mayor seriedad y hasta con una entrega que desemboca en el entusiasmo...” (p. 24). El juego “puede elevarse a alturas de belleza y santidad que quedan muy por encima de lo serio” (p. 25). Además, el juego carece siempre de objetivo útil. Se “halla fuera del proceso de la satisfacción directa de necesidades y deseos”. Se intercala en ese proceso “como actividad provisional o temporaria” (p. 25). Ese carácter desinteresado del juego constituye el meollo del pensamiento de Huizinga. Aquí está el puente por el que conduce el camino que va del juego a todas aquellas acciones humanas, que con tanta tenacidad se oponen a las explicaciones de carácter biológico. Los cultos y los mitos quedan como el juego “fuera del terreno de los intereses materiales o de la satisfacción individual de necesidades vitales” y pertenecen, aunque no fuera más que por esto, a la misma esfera vital. “Es en el mito y en el culto donde tienen su origen grandes fuerzas impulsivas de la vida cultural: derecho y orden, tráfico, ganancia, artesanía y arte, poesía, erudición y ciencia. Todo esto hunde así sus raíces en el terreno de la actividad lúdica.” (p. 19.)

Otra característica del juego está en su limitación espacial. Se desenvuelve dentro de su campo, que material o tan sólo idealmente, de modo expreso o tácito, “está marcado de antemano” (p. 27). También esta característica es un vínculo importante entre el juego y los actos sacrales. El lugar consagrado no se distingue formalmente del terreno de juego. “El estadio, la mesa de juego, el círculo mágico, el templo, la escena, la pantalla, el estrado judicial, son todos ellos por la forma y la función campos o lugares de juego; es decir, terreno consagrado, dominio santo cercado y separado en los que rigen determinadas reglas” (p. 27). El juego crea orden y es orden. Como demás elementos del juego cita Huizinga entre otros la tensión, la tendencia a la formación de clubes y la necesidad de secreteo y de disfraz. En la tensión está la incertidumbre, el azar. “Con un determinado esfuerzo algo ha de salir bien” (p. 28). “El club corresponde al juego como el sombrero a la cabeza” (p. 30). “La posición de excepción que corresponde al juego se pone bien de manifiesto en la facilidad con que se rodea de misterio” (p. 30). El “ser otra cosa y ese misterio del juego encuentran su expresión más patente en el disfraz. El disfrazado juega a ser otro, representa, ‘es’ otro ser” (p. 31).

Estos rasgos son resumidos como sigue: “Por tanto, el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada ‘como si’ y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro

de un determinado tiempo y de un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas, y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual."

No cabe la menor duda de que, con semejante caracterización del juego, Huizinga ha logrado de modo eminente obtener resultados científico-culturales esenciales. Es importante, en conexión con nuestro estudio, que encuentra en los cultos todas esas características del juego. Ya anteriormente algunos etnólogos y el propio Huizinga que cita una serie de observaciones habían señalado que una gran parte de los actos sagrados en todas las religiones se rige por las formas del juego. (Por supuesto no se piensa aquí en aquellas afirmaciones que emergen siempre de nuevo en la literatura etnológica y que con una superficial referencia a un impulso al juego pretenden adarar todo aquello que no encuentra otra explicación.) Inclusive en las informaciones de los indígenas se halla ese enlace entre el acto sagrado y el juego. Y Huizinga cita al propio Platón como autoridad suprema, al que "dicha identidad entre el juego y la acción sacra le estaba dada sin reserva" (p. 40). Así, pues, si la conexión entre el culto y el juego había sido ya reconocida en buena parte, Huizinga la ha convertido en sistema. Nunca se había hecho una demostración tan fundamental de la vasta e importante función que corresponde al juego en la historia de la cultura. Para terminar estas consideraciones previas, dejemos que Huizinga tome una vez más la palabra y fundamente su gradación del juego hasta el juego sagrado del culto. "Nos movemos aquí en un terreno donde apenas cabe penetrar con los recursos cognoscitivos de la psicología, ni tan siquiera con la teoría de nuestra facultad de conocer. Las cuestiones que aquí surgen tocan el fondo mismo de nuestra conciencia. El culto es suprema y santa gravedad. Sin embargo, ¿puede ser juego al mismo tiempo?" (p. 39). "La deducción se encuentra aquí más o menos trabada por la rigidez de los conceptos formulados. Estamos acostumbrados a considerar la oposición entre juego y seriedad como algo absoluto. Pero, a lo que parece, esta oposición no penetra hasta el fondo" (p. 39). "Piénsese un momento en la gradación siguiente. El niño juega con una seriedad perfecta y, podemos decirlo con pleno derecho, santa. Pero juega y sabe que juega. El deportista juega también con apasionada seriedad, entregado totalmente y con el coraje del entusiasmo. Pero juega y sabe que juega. El actor se entrega por completo a su representación, al papel que desempeña o juega. Sin embargo, 'juega' y sabe que juega. El violinista siente una emoción sagrada, vive un mundo más allá y por encima del habitual y, sin embargo, sabe que está ejecutando o, como se dice en muchos idiomas,

'jugando'. El carácter lúdico puede ser propio de la acción más sublime. ¿No podríamos seguir hasta la acción cultural y afirmar que también el sacerdote sacrificador, al practicar su rito, sigue siendo un jugador? Sí se admite para una sola religión, se admite para todas. Los conceptos de rito, magia, liturgia, sacramento y misterio entrarían, entonces, en el campo del concepto 'juego'... Es juego en cualquier aspecto, por la forma y por la esencia, en cuanto que traspone a los participantes en otro mundo" (pp. 39-40). Creo que por parte de la etnología no hay el menor reparo en seguir a Huizinga en su argumentación. Las acciones más sagradas son juegos. "El juego es una lucha por algo o una representación de algo" (p. 3). Éstos son los dos aspectos esenciales en los cuales se pueden describir los actos de culto.

### b) El *culto como fiesta*

A continuación vamos a tratar de destacar un rasgo del juego, que Huizinga rechaza expresamente, pero que a nosotros se nos antoja importante para definir la esencia de los actos de culto. Hemos seguido sin el menor reparo a este autor en su argumentación, hasta la frase en que dice que todos los actos de culto son juegos. Pero, ¿qué hay de la inversión de dicha frase? ¿Son todos los juegos actos de culto? Ciertamente no. Porque no habrá nadie que equipare un juego de naipes o un partido de fútbol a un acto sagrado, ya se trate del indígena o del europeo. No hemos podido inferir del libro de Huizinga si tiene por cierta la inversión de la frase en cuestión. En algunos pasajes manifiestamente no es así, en tanto que en otros comentarios resulta impreciso.

Pero, si la inversión no es válida, ¿cuál es entonces la diferencia entre el juego simplemente y el juego sagrado? Podríase en tal caso señalar algún rasgo característico que permitiera distinguirlos inequívocamente uno de otro. Y dicho rasgo habría de ser de la mayor importancia para la ciencia de la cultura, porque sería el distintivo del acto de culto y tendría en consecuencia que enunciarnos algo acerca de la esencia del mismo. En uno de los pasajes de su libro, el propio Huizinga plantea esta cuestión. Dice: "Si del juego infantil pasamos a las representaciones sacras cultuales de las culturas arcaicas, encontramos que en comparación con el juego infantil 'entra en juego', además, un elemento espiritual muy difícil de describir con exactitud. La representación sacra es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella algo invisible e inexpresado reviste una forma bella, esencial, sagrada. Los que participan en el culto están convencidos de que la acción realiza

una salvación y procura un orden de las cosas que es superior al orden corriente en que viven. Sin embargo, la realización mediante la representación lleva también, en todos sus aspectos, los caracteres formales del juego" (p. 33). Había total acuerdo en que los actos de culto ostentan todas las [11]*características formales del juego"*. Pero, ¿cuál es ese *"elemento espiritual adicional"* que está en juego en los actos de culto y que "difícilmente se puede describir con exactitud"? Según Huizinga es una realización mística, pero nada más preciso nos* dice al respecto, y así nos quedamos sin respuesta satisfactoria a dicha cuestión, decisiva desde el punto de vista de la ciencia de la cultura. Por lo demás, sólo en dicho pasaje habla de este elemento espiritual particular que caracteriza los juegos sagrados. Y ya poco después añade, a propósito de éstos, que, "por su esencia, no son otra cosa que una forma superior del juego infantil, y hasta del animal que, en el fondo, tienen el mismo valor" (p. 38). Pero lo que significa aquí esa "forma superior", no se nos dice. A juzgar por otros muchos pasajes del libro, hemos de suponer que la diferencia entre las formas más simples del juego y las superiores no reviste en modo alguno carácter fundamental. Ni cabe duda, tampoco, que Huizinga no atribuye importancia particular alguna a dicho "elemento espiritual adicional" que ha de distinguir a los actos de culto respecto de los simples juegos. Nos limitamos a entresacar de su libro un solo pasaje, que muestra de modo particularmente claro su actitud al respecto, y en el que trata de describir el camino que va del juego al culto: "La comunidad arcaica juega como juegan el niño y los animales. Este juego está lleno, desde un principio, de los elementos propios al juego, lleno de orden, tensión, movimiento, solemnidad y entusiasmo." (Se me antoja cuestionable si en los juegos de los animales y los juegos afines de los niños puedan admitirse sin más los elementos del orden y la solemnidad; antes bien, éstos sólo me parecen ser propios de los juegos tradicionales. Más adelante trataremos con mayor detalle sobre la necesidad de distinguir diversos géneros de juegos.)

*"Sólo en una fase posterior de la sociedad*[1] se adhiere a este juego la idea de que en él se expresa algo: una idea de la vida. Lo que antes fue juego mudo cobra ahora forma poética. En la forma y en la función del juego, que representa una cualidad autónoma, encuentra el sentimiento de incardinación del hombre en el cosmos su expresión primera, máxima y sagrada. *Va penetrando cada vez más en él fuego el significado de una acción sagrada. El culto se injerta en el juego, que es lo primario"* (p. 38)? Ésta es la aserción decisiva contra la que surgen

[1] El subrayado es mío.

serias objeciones y de la que, en consecuencia, habremos de ocupamos a continuación más extensamente. Resulta imposible librarse de la impresión de que el advenimiento del culto se presenta aquí como algo sin importancia, accesorio, que se enlaza con el juego primario “en una fase posterior de la sociedad”. El hecho de que mediante estos procesos, que aquí se mencionan tan de paso, los juegos se conviertan en actos sagrados que constituyen la esencia de la historia de la humanidad, reviste para Huizinga, al parecer, importancia secundaria, en tanto que para la historia de la cultura, dicho hecho será siempre el aspecto principal y medular. Por lo visto, según Huizinga todo culto puede injertarse teóricamente en todo juego. A nosotros, en cambio, nos parece que a este respecto le pasó inadvertida una conexión lógica extraordinariamente importante, pese a que hubo de enfrentarse, sin lugar a duda, al problema que aquí se trata, ya que discute extensamente las opiniones sustentadas al respecto por Leo Frobenius (pp. 35*ss.).* Resulta, pues, particularmente indicado examinar esta cuestión más de cerca. Sin embargo, veamos primero un trabajo de K. Kerényi sobre la esencia de la fiesta, que trata de la misma cuestión fundamental y que Huizinga menciona asimismo, pero sin entrar mayormente en sus resultados.

Huizinga subraya a justo título (pp. 44 s.) los numerosos elementos comunes entre sus observaciones sobre el juego y las de Kerényi relativas a la fiesta. Lo mismo que el juego, la fiesta es un fenómeno de independencia primaria y una cualidad irreductible. “El descartar la vida ordinaria; el tono, aunque no de necesidad, predominantemente alegre de la acción —también la fiesta puede ser muy seria—, la delimitación espacial y temporal, la coincidencia de determinación rigurosa y de auténtica libertad, he aquí los rasgos capitales comunes al juego y a la fiesta. En la danza es donde ambos conceptos parecen presentarse en más íntima fusión. Los indios cora de la costa mexicana del Pacífico denominan sus fiestas sagradas de la mazorca tierna y del tueste del maíz ‘juego’ de sus dioses mayores (p. 44). No cabe lugar a duda, las fiestas son juegos, y el propio Kerényi así lo ha afirmado con toda claridad” (pp. 65 y 72$.).

Pero a nosotros nos parece que Kerényi ha dicho mucho más que esto. Todos los actos de culto son fiestas, y todas las fiestas son juegos. Sin embargo, lo que distingue a aquéllos de éstos es “un elemento espiritual adicional”, presente a lo largo del trabajo mencionado y que precisamente el autor se proponía describir con mayor exactitud. Para que las fatigas humanas se conviertan en fiesta, “ha de añadirse algo divino, en virtud de lo cual lo normalmente imposible se haga posible. Uno se siente elevado a un plano en donde todo es como ‘en el primer

día', 'brillante', nuevo y 'único', en donde se está con los dioses y, lo que es más, se vuelve divino uno mismo, en donde se agita un hálito de creación y uno participa en ella. Ésta es la esencia de la fiesta, que no excluye, con todo, la repetición. Al contrario: tan pronto como ciertos signos de la naturaleza, la tradición y la costumbre nos la recuerdan, estamos en condiciones de tomar parte en un ser y un crear extraordinarios. El tiempo y el hombre se hacen festivos" (Kerényi, p. 70). "En el trasfondo de la fiesta del maíz —igualmente si la idea surge por primera vez o si sólo se la vuelve a recordar— está la realidad del destino del maíz. ¿Por qué a partir de dicha realidad se origina en los hombres que viven dentro de la misma unidad vital que el maíz, y precisamente en los 'tiempos de plenitud del maíz', la idea del destino de esta planta como destino de un ser divino? Ésta sería una cuestión ociosa. De *algo presente ha surgido algo más presente, de una realidad ha surgido una realidad superior"* (Kerényi, p. 71). "La atmósfera festiva flota entre la seriedad y el juego, entre lo estrictamente ligado y lo arbitrariamente libre. Esta paradoja sólo se resuelve si la consideramos desde su raíz, desde la idea. Una realidad del mundo se hace para nosotros realidad psíquica: brilla en nosotros como idea absolutamente convincente" (Kerényi, p. 73). "La idea es en este caso la realidad objetiva, algo deformada en la sustancia humana —en esta materia enturbiada por el miedo y el deseo—, convertida en realidad del alma" (Kerényi, página 70).

Así, pues, lo que distingue estas fiestas sagradas de otros juegos son dos cosas: una relación más profunda y esencial con la realidad, y un estado anímico particular correspondiente, el sentimiento festivo, sin los cuales los procesos creadores son absolutamente imposibles. La fiesta une a los hombres con los dioses, según su propia creencia, de modo particularmente íntimo. En ella reviven el tiempo originario, y precisamente aquellos acontecimientos creadores que tuvieron lugar entonces y en los que seres divinos u hombres que eran como dioses crearon el mundo tal cual es hoy. O sea que en el culto no se juega un orden *cualquiera,* sino el *verdadero* orden del universo: aquel orden en el que viven los hombres y que domina su visión de la realidad. Su fiesta no es más que una de las innúmeras repeticiones que, según su propia creencia, han vuelto a jugarse siempre a intervalos fijos desde el tiempo originario, pero está penetrada del espíritu creador originario, porque en otra forma no sería una fiesta. "Este 're-crearse' es, por supuesto, una repetición. Los primitivos lo saben, y repiten consciente y escrupulosamente los hechos religiosos de sus antepasados. Mediante la repetición, la vida pierde fuerza, lo vivo pierde vida. Sin embargo, subsiste en toda repetición de un acto religioso un elemento de lo creador, que

no puede renovarse una vez que el acto ha dejado de repetirse” (Kerényi, p. 61).

Aquí, pues, se dice indiscutiblemente algo a propósito de aquel “elemento espiritual adicional[0] que distingue a los actos sagrados del juego y que el propio Huizinga menciona al principio, pero del cual se olvida luego por completo. Y lo borra inclusive deliberadamente al ocuparse del término “conmoción[0] al que Frobenius recurre con tanta frecuencia. Por conmoción se entienden aquellos dos rasgos que acabamos de mencionar. “Estar conmocionado[0] es (inclusive en el lenguaje habitual) un estado psíquico que eleva al individuo por encima de la vida ordinaria, un sentimiento de fiesta que caracteriza también, en grado particular, los tiempos de creación en la vida del hombre. “Estar conmocionado por algo” indica una realidad hacia la que el hombre está orientado. El hombre, decía Frobenius, se conmocionó ante la esencia de las cosas. Podría también decirse: en tiempos de gracia cobró el hombre un conocimiento más profundo del mundo; se le reveló el orden de la realidad o... lo divino en las cosas.

### c) *Referencia a la realidad y carácter de juego*

Acabamos de decir, siguiendo a Kerényi, que lo festivo de los actos de culto proviene de que subsiste inclusive en la repetición más tardía “un elemento de lo creador[0], cual remanente *y* recuerdo de aquel acontecimiento originario que llevó a la instauración de la fiesta. A este respecto señala Huizinga que aquel proceso que lleva a que se origine una fiesta “se escapa por completo a nuestra observación[0]. “Frobenius y Jensen no hacen sino acercarse a la cuestión con una metáfora fantástica. Todo lo más que se puede decir del proceso operante en la figuración es que se trata de una función poética, y como mejor se la caracteriza es designándola función lúdica” (pp. 48-49). Según esto, sería, pues, totalmente erróneo ocuparse de aquel proceso creador, ya que —como Huizinga declara con razón— se sustrae a nuestra observación directa. Sin embargo, enfréntanse a ello una serie de hechos que nos son perfectamente accesibles.

En primer lugar, tenemos las indicaciones que los propios indígenas nos proporcionan acerca de sus actos. Nadie dudará seguramente que un individuo de aquellas culturas se halla en un estado de ánimo totalmente distinto cuando, por ejemplo, juega a las damas, y cuando participa en alguna de las fiestas ceremoniales de la tribu. Sabemos que también Huizinga está de acuerdo con esto; sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es demostrar que se trata de algo más que simplemente de “formas superiores” del juego. Los indígenas explican el

carácter sagrado de las fiestas haciendo referencia a aquellos procesos en el tiempo originario que se sustraen a nuestra observación directa. Esto lo ha expuesto K. Th. Preuss *(Religióser Gehalt der Mythen)* de modo convincente. Permítasenos indicar otro breve ejemplo de lo mismo. Informa Griaule *(Dteu d'Eau,* pp. 233*s.)* que entre los *dogones,* pueblo del Sudán occidental francés, se representa cada año, después de la cosecha, el robo mítico del fuego en forma de culto. El mito cuenta que el herrero celestial rompió un pedazo del sol para llevarlo a un granero de la Tierra. Durante la huida perdió algo del fuego y lo levantó con su cayado. Tres vueltas dio al granero, hasta que, en su miedo, encontró finalmente la puerta del mismo y escondió el fuego en el interior. El espíritu celestial, encolerizado por el robo, le lanzó dos rayos que no lo alcanzaron. En la fiesta del culto, dicho acontecimiento se repite como sigue: Un portador de antorcha representa al ladrón y corre a campo traviesa, encendiendo la hierba aquí y allá, tal como el ladrón del cielo prendió fuego y volvió a recogerlo. Los dos rayos son representados por sendos enmascarados que agitan un cuchillo en la mano y persiguen al fugitivo. Este juego se repite tres veces hasta que el portador de la antorcha llega al lugar del culto, porque también el ladrón celestial había dado tres vueltas al granero antes de encontrar la entrada. Son numerosos los documentos de semejante referencia del acto de culto al mito. Remitámonos aquí simplemente a las indicaciones de los *uitoto* (América del Sur) acerca de la instauración de la fiesta del juego de pelota y de las danzas, de las que volveremos a ocupamos (cf. cap. ni, 1). Si Kerényi ve en la vivencia de la fiesta una imagen enturbiada de aquellos acontecimientos creadores en el tiempo originario, su afirmación es confirmada expresamente en muchos casos por los indígenas.

Sin embargo, ni siquiera necesitamos remontamos a los pueblos primitivos. Lo propio ocune en nuestro mundo. La Comunión, por ejemplo, sólo adquiere su carácter sagrado mediante referencia a la situación que llevó a su institución. Es, pues, igualmente repetición y recuerdo de algo que en el lenguaje de los pueblos primitivos se designa como acontecimiento en el tiempo originario, el cual, mediante la evocación en una nueva representación, despierta también en el individuo el fundamento de la vivencia. Este íntimo enlace entre las repeticiones del culto y sus modelos creadores que se da en la conciencia de los individuos participantes nos obliga a ocupamos de aquellos acontecimientos originarios, pese a que se sustraen a nuestra observación directa. Sabemos por lo menos que hubieron de existir. Si no suponemos que el hombre existió desde el principio de los tiempos y fue tal como aparece más tarde en la historia (¿y quién supondrá tal cosa?), entonces todo fenómeno cul-

tural hubo de producirse con toda seguridad, en algún momento, por vez primera. *Esta primera plasmación tuvo lugar en la época propiamente creadora de cultura, y* de ahí que, aunque sólo fuera por ello, debamos dedicarle nuestro más vivo interés. Si hemos de admitir el aspecto creador de dichos procesos, sabemos por Jo menos esto de ellos, y tenemos como punto de referencia que sólo podemos caracterizarlos con rasgos que pertenezcan a la esencia creadora.

Sin embargo, siempre ha sido *un solo* aspecto de la realidad el que en algún periodo creador impresionó al hombre a tal punto, que todos los demás aspectos quedaron sumidos en una impenetrable oscuridad. Se aísla de otras realidades, que no llegan a realizarse dentro de aquella esfera. Y esto no es una característica privativa de la llamada espiritualidad primitiva; toda ley moderna, por ejemplo, contiene un determinado aspecto de la realidad. La rigidez de la lógica inherente a todo lo pensado conduce siempre, en los casos extremos, a conflictos con otras realidades. Piénsese solamente en nuestra historia occidental más reciente y en la crueldad con que se pasó por encima de los vínculos de familia, los sentimientos patrios y otros valores profundamente humanos, con objeto de realizar otras leyes tenidas por necesarias. El aislamiento de otras realidades constituye inclusive un rasgo característico de todo conocimiento, debiéndose subrayar que también las phsmaciones y las acciones arcaicas surgidas de la conmoción son conocimientos. Para nosotros, por lo tanto, las ceremonias de la madurez, por ejemplo, ni se explican por la finalidad indicada por los indígenas, ni son expresión de una mentalidad diferente que ya no se puede captar. Asimismo resulta difícil representar su origen como un juego que se realizara tal como lo suelen hacer los niños y los animales y al que sólo en una fase posterior de la sociedad se hubiera injertado un sentido ajeno al juego, convirtiéndolo así en culto. Antes bien, hemos de ver en las ceremonias la plasmación de un conocimiento de la realidad. En efecto, la muerte y el nacimiento pertenecen no sólo a una conexión lógica, sino que su unión íntima constituye un carácter esencial de toda vida, que hubo de revelarse al hombre en un acontecimiento creador que tuvo lugar en el tiempo originario y que llevó a la plasmación de mitos y actos sagrados. En las ceremonias de la madurez se expresa algo acerca de la naturaleza de la facultad de procreación del varón. Representan un orden "reconocido" en el mundo humano. Y como en todos los actos de culto, tampoco aquí se representa por medio del juego un orden cualquiera, sino un determinado orden "verdadero", siendo ésta la razón de que la ceremonia sea algo más que un "mero juego". Por consiguiente, la referencia del culto a la realidad no debe confundirse, por ningún concepto, con un objetivo como base

de explicación del culto. Que el hombre se conmocione en presencia de "hechos cósmicos" o de otras realidades; que las represente y les vuelva a conferir realidad como plasmación humana, y que reconozca un orden del mundo y lo represente jugando, como orden humano, es en sí una actividad sin finalidad como lo es la representación de un drama en nuestros días. Tiene lugar con la misma libertad de acción que Huizinga considera como característica esencial del juego, pero también con la misma falta de libertad, si se mira a aquello que obliga al acto y que consiste en que, por naturaleza, el hombre es un ser que representa (cf. cap. ix).

### d) *La diferencia entre juegos rituales y otras clases de juego*

Otra dificultad existe para Huizinga en el abismo que se abre entre los actos *anteriores* a semejante conocimiento de la realidad y aquellos que expresan o representan un orden reconocido. Pregunta: "¿Cómo transcurre el proceso que comienza con una experiencia de hechos cósmicos, que no ha cobrado expresión todavía y que desemboca en una elaboración lúdica de estos hechos?" (p. 36). La pregunta parece más difícil de lo que es en realidad. En efecto, también nosotros conocemos la diferencia entre una experiencia que no ha encontrado expresión y su elaboración plenamente consciente. Esta diferencia se revela de la manera más clara en la vida de todo niño. El niño se mueve y vive en un mundo cuyo orden sólo va comprendiendo poco a poco, paso a paso, e inclusive por etapas que se dejan comprobar perfectamente. Y sin embargo, actúa y opera con muchas cosas de este mundo en el ámbito de una experiencia que no ha encontrado expresión. Hemos de representamos el devenir de la cultura en forma análoga. En efecto, el hombre (para quedamos en el ejemplo de las ceremonias de la madurez) engendró y se reprodujo antes de cobrar la menor conciencia de la naturaleza de este proceso. Ha actuado dentro del margen de una experiencia que no ha encontrado expresión. En un momento dado, dichos acontecimientos lo "conmocionaron". Su naturaleza se le hizo consciente. "A partir de algo en sí presente, algo se le hizo aún más presente" (Kerényi). En cambio, acerca del proceso que conduce de lo uno a lo otro sabemos tan poco (o tanto), como acerca de los procesos creadores en general. En todo caso, tenemos conocimiento de que dichos procesos existen, que existieron también en la sociedad arcaica, y que las plasmaciones originadas por ellos llevan todos los caracteres formales del juego. Si se considera que los niños son introducidos por los adultos y aun por medio de maestros, especialmente empleados para ello, en el orden del universo válido para nosotros, en tanto que estos contenidos

de conciencia que pertenecen al acervo de nuestra cultura hubieron de ser "descubiertos" en tiempos muy remotos por individuos sin maestro, revélase en ello la gran riqueza de fuerzas creadoras que distinguió a aquellos primeros tiempos, lo mismo que a los posteriores. Hubieron de ser en verdad tiempos de plenitud aquellos en los que hemos de representamos el origen de los actos sagrados, y de ahí precisamente que el concepto de la fiesta, con todas sus características, sea el que más se aproxima a dichos procesos.

Huizinga cree, como ya se dijo, que en su esencia estos juegos *no son mas* que "una forma superior del juego infantil y hasta del animal que, en el fondo, tienen el mismo valor" (p. 38), y sus ideas acerca del devenir de la cultura culminan en la de que el culto hubo de injertarse en el juego en "una fase posterior de la sociedad".

Ante esto tuvimos que formular serios reparos. El contenido espiritual del acto sagrado se desvanece y sólo subsiste el elemento formal del juego. Hay que suponer que pueda enlazarse un culto con cualquier clase de juego. Pero entonces el culto pierde todo sentido, y nos volvemos a encontrar allí, de donde tratamos de huir por todos los medios. Huizinga nos parece estar tan cerca de la afirmación del carácter absurdo de todos los actos sagrados como aquellas teorías científicas sobre la religión que él mismo repudia coincidiendo con Frobenius.

Con todo, el supuesto a partir del cual Huizinga llega a dicha conclusión no nos parece demostrado. El juego sería lo primario y existente anteriormente a toda cultura, porque "los animales no han esperado a que el hombre les enseñara a jugar" (p. 13). La cultura, en cambio, estaría siempre vinculada al hombre. Si se quieren equiparar los, juegos del niño y del animal, lo que en grado limitado puede estar justificado, se hace indispensable distinguir diversas clases de juegos de los niños. Sin duda, éstos pelean, como pueden hacerlo los perros, y esta clase de juego efectivamente se deja comparar con el juego de los animales; pero sólo ésta. Sin embargo, de estos juegos que pertenecen predominantemente al dominio biológico no conduce enlace directo alguno a los juegos cultuales. En este sentido revisten importancia otras dos clases de juegos infantiles.

Si preguntamos por ejemplo por el contenido del juego infantil, por aquello *a que* los niños juegan, las dos clases de juegos se distinguen claramente una de otra. Por un lado trátase ante todo de juegos *improvisados,* de los que la fantasía infantil vuelve siempre a crear, como por arte de magia, en una profusión ilimitada. Y lo común a todos éstos es precisamente su *referencia a la realidad.* Ya se trate de jugar a mamá y bebé, o al ferrocarril, al vapor, a disfrazarse, vender, cocinar, a indios, ladrones o a lo que sea, en todo caso aquello a que los niños juegan es

siempre el mundo circundante, la realidad, extraña todavía para ellos, de la actividad seria de los adultos. La imitación exacta de todos aquellos rasgos de la realidad que se les han revelado como esenciales, que han abstraído de otros, constituye la característica esencial de todos estos juegos. En efecto, los niños representan en su juego el orden del mundo tal como lo ven, y con ello se conquistan la realidad, la representan y se la incorporan, en una actividad desinteresada y sin finalidad, del mismo modo que la sociedad arcaica ha reconocido y representado la realidad en los juegos cultuales.

Así, pues, estos juegos improvisados son, lo mismo que los juegos cultuales, una modalidad particular de expresión de la percepción de las cosas del mundo. Sólo éstos revelan la naturaleza creadora del hombre; porque es ciertamente un proceso eminentemente creador en el niño el que en un tiempo sorprendentemente breve se apropie la visión conjunta del mundo de su época. Es particularmente característico que esto tenga lugar por vía del juego, porque con todos sus rasgos de la libertad de acción, del desprendimiento de toda finalidad y utilidad y del empeño en el éxito, constituye la verdadera forma de la conducta realmente creadora del hombre. También la instrucción escolar, a menudo tan enemiga del juego, logrará su objetivo de la manera mejor, más rápida y completa ofreciéndose al niño como juego.

Y sin embargo, existe entre los juegos infantiles y los actos sagrados una diferencia decisiva. En efecto, los niños representan en su juego un orden del mundo ya realizado por los hombres. Imitan plasmaciones culturales que les son brindadas en formas ya estructuradas por los hombres. Por lo tanto, el elemento creador que distingue su actitud ha de restringirse, en un punto decisivo, pero sin eliminarlo; porque la verdadera compenetración es también un proceso creador y no puede darse sin éste. Ahora bien, sin duda es cierto que a toda comunidad de cultura actual, lo mismo que al niño, le son presentadas sus ideas como materia tradicional ya elaborada (Huizinga, p. 48). En tal sentido, el contenido propiamente creativo de los actos de culto es por supuesto también secundario. Sin embargo, el juego ritual adquiere su carácter sagrado precisamente por el hecho de ser el recuerdo de un proceso mucho más elemental del tiempo originario y *un nuevo despertar de aquella conmoción.* Y en aquel "tiempo originario" creador (lo mismo por lo demás, que en todo otro periodo creador de la historia), hubo de revelarse al hombre el verdadero mundo o aquella parte de él, cuya esencia representaba en los actos sagrados, y no un orden ya elaborado por el hombre. Mientras el "concepto del mundo" que se reveló de esa manera, siga conservando validez, vibrará aún en la repetición tardía un resto de aquel elemento creador, y precisamente este residuo

es la característica principal del juego *sagrado,* es aquel "elemento espiritual adicional'' que lo distingue del "mero juego".

El segundo grupo de los juegos, interesantes desde el punto de vista del culto, comprende los juegos infantiles *tradicionales,* tales como columpiarse, jugar al trompo, hacer subir el cometa, caminar con zancos, etcétera. Éstos se trasmiten de generación en generación como acervo de cultura ya elaborado y no son en todo caso inventados por el niño. Nos ocuparemos de ellos en el próximo capítulo, para mostrar que han de considerarse como "supervivencias" de juegos rituales.

## III. MITOS Y CULTOS EN LA FASE DE APLICACIÓN

LA EXPRESIÓN de Huizinga según la cual los cultos fueron injertados en los juegos, será el objeto principal de las consideraciones que siguen. Por nuestra parte, sostenemos que las manifestaciones culturales referidas a la realidad están plenas de sentido, a causa precisamente de esta su referencia, y que han de ser necesariamente las más antiguas y, ante todo, las más originarias, en tanto que los juegos tradicionales son manifestaciones posteriores, en las que las plasmaciones una vez producidas siguen subsistiendo sin la menor referencia a un sentido. Sin embargo, es un punto de vista muy extendido que esto no sólo podría ser lo contrario, sino que el proceso hubo de producirse efectivamente en sentido inverso. Pero es el caso que para la decisión de esta cuestión apenas existe material de prueba —y en esto habremos de insistir una y otra vez— ni en un sentido ni en otro. Sin embargo, no es cierto en modo alguno que los puntos de vista generalmente extendidos sean en cierto modo los naturales. A mí me parecen, por el contrario, los más antinaturales, porque también ellos se basan en aquella visión deformada de la mentalidad del hombre primitivo. En todo caso, son puramente hipotéticos, y ya por esta razón se hace indispensable examinar con el mayor esmero otras posibilidades que bien pudieran estar justificadas.

Ahora bien, Huizinga [1] no es ciertamente un representante de las teorías científicas sobre la religión examinadas aquí con carácter crítico. No cabe duda que sus intenciones van en sentido opuesto. Sin embargo, toda vez que considera ya la referencia a la realidad de una manifestación cultural como un elemento utilitario ajeno al juego, en el que ve un peligro para la naturaleza del puro juego que le es cara, llega a conclusiones que no satisfacen.

### 1. Los "JUEGOS LÚDICOS" COMO SUPERVIVENCIAS DE JUEGOS RITUALES

Conocemos en nuestra cultura estos juegos —los hemos designado como "tradicionales"—, que sólo se practican como "meros juegos", ya

[1] Tal vez sea indicado mencionar que durante la guerra, después de la publicación de un extenso comentario sobre su libro (en la revista ***Paídeuma,*** vol. II, p. 124), recibí de Huizinga una nota escrita en el sentido de que, en las cuestiones decisivas, él estaba mucho más de acuerdo conmigo de lo que yo había supuesto en mis comentarios. Esperaba —decía— poder al respecto tener conmigo un intercambio de opiniones en tiempos de más calma, lo que por desgracia, debido a la muerte prematura del erudito, ya no fue posible (la nota ardió en ocasión de un bombardeo).

sea por placer, o bien, como en los juegos de pelota, por ejemplo, como deporte y competencia. Sin embargo, la mayoría de estos juegos, si no todos, aparecen en otras culturas como elementos de actos de culto. Consideremos más de cerca unos pocos ejemplos de ello, para volver luego a la cuestión acerca de si aquí se ha injertado al juego un culto, o si, antes bien, dichos juegos pertenecen elementalmente a la esencia de aquellos cultos, y a partir de ahí tomaron el camino de la pérdida gradual de sentido hasta el "mero juego" de los niños y hasta nuestras diversas clases de deportes.

En la tribu de los indios *canelos* del Ecuador existe un *juego de dados* que Karsten *(The Head-Hunter of Western Amazonas* pp. 478 *ss.)* ha descrito muy exactamente. Su nombre, "Jiuayru", es un término quechua, siendo probable que el juego en cuestión haya sido importado de allí. Entre los canelos sólo se juega al "huayru" durante los velorios, después de la muerte del amo de la casa. Las mujeres y los miembros de la familia no participan en él; sólo los huéspedes varones invitados, que se sitúan en dos hileras a ambos lados del cadáver, de cuerpo presente en el centro de la cabaña. El dado de que se sirven está tallado del hueso de una llama, mide de 6 a 8 cm de largo y tiene cuatro caras irregulares provistas de un número distinto de marcas. El dado es lanzado por el primer individuo de uno de los partidos, por sobre del cadáver, al primer individuo del otro partido, de aquí otra vez al segundo individuo del primer partido, y así sucesivamente. Las reglas del juego varían de un lugar a otro. Se puede ganar por puntos o también mediante una sola jugada, si el dado queda en posición vertical. El vencedor ha ganado en tal caso uno de los animales domésticos del difunto, y el animal es sacrificado inmediatamente, preparado por las mujeres, y consumido por todos en común.

Al difunto se le ponen delante los platillos más suculentos, siendo él mismo la persona principal de la ceremonia, suponiéndosele activamente presente, en sumo grado. Así, por ejemplo, el jugador afortunado se considera como muy afín al difunto, en tanto que al que ostenta mala suerte se le tiene por antipático al muerto. Si por espacio **de** algún tiempo se suceden las jugadas malas, se supone que el muerto **es** la causa de ello. Entonces todos se embozan la cara, y un dignatario presente efectúa una ceremonia en la que conversa con el difunto y le suplica que se muestre más benévolo con los huéspedes.

Lo importante es que todos los presentes se mantengan despiertos durante la noche entera; el dormirse es considerado como muy peligroso y sólo se consiente en los niños más pequeños. En esta forma se juega todo el inventario viviente del difunto, con exclusión de unos pocos animales que han de servir para la reproducción. Es obvio que

los animales son identificados en alguna forma con el muerto, ya que la oveja o el cerdo que sobrevive es tratado por la viuda con particular cariño. Inclusive lo lleva consigo a la cama, lo abraza, y expresa en esta forma que abraza a su difunto esposo.

Ahora bien, es sin duda extraordinariamente difícil, y aun por el momento imposible, aclarar de modo unívoco el sentido originario de semejante ceremonia de juego. No vamos a tratar aquí de hacerlo. Seguramente contribuyeron al origen de esta forma particular del juego-culto toda una serie de diversas ideas, relacionadas con la concepción del mundo del pueblo en cuestión. Y habríamos de conocerlas y "comprenderlas" en sus conexiones recíprocas y en su referencia a la realidad, para poder dar una explicación inteligible del acto. Pero el caso es que no las conocemos, y entretanto es mejor abstenerse de toda interpretación teórica.

Sin embargo, aquello que interesa para nuestro orden de ideas se deja comprobar como probable en sumo grado, a saber: aunque en su desarrollo externo la ceremonia se parezca por completo a nuestros juegos de azar, es obvio, con todo, que forma aquí parte inseparable del culto a los muertos. Es inconcebible que el juego de azar contenga por sí solo el sentido propio y que el culto funerario sólo "se le haya injertado" posteriormente, o que con dicho culto sólo estuviera "en juego" "un elemento espiritual adicional". Habla ya en contra de ello el hecho inequívoco de que el juego *sólo* tenga lugar durante el velorio. (Por lo demás, Karsten menciona otros juegos análogos del Gran Chaco, que *sólo* se juegan en la época de madurez de la algarroba.) Si el juego solo fuera el fenómeno pleno de sentido, su combinación con el culto funerario sólo se podría comprender razonablemente en el caso de que el juego contuviera de antemano un elemento esencial que provocara dicha combinación o que la hiciera por lo menos aparecer como plena de sentido. Pero si éste fuera el caso, entonces ello no significaría otra cosa sino que el juego tenía su sentido propio precisamente en conexión con el culto a los muertos. En nuestro tipo de juegos de azar, en efecto, apenas se le ocurriría a alguien jugarlos precisamente durante una ceremonia funeraria, con lo que sólo se quiere decir que dicho enlace seguramente no está contenido en la esencia de dichos juegos en cuanto "meros juegos".

También entre otros pueblos primitivos nos encontramos con juegos que, en cuanto elemento esencial de algún culto, siguen siendo todavía expresión tan viva de las ideas religiosas centrales, que su combinación con el culto se presenta como incuestionablemente originaria. Inclusive al escéptico le resultaría difícil considerar dicho juego como adición posterior al culto, o a éste como una forma superior del juego. En rela-

ción con el *juego de pelota,* esto resulta convincente partiendo del material de Preuss, único en su género, acerca de los uitoto. No podemos entrar aquí en detalle sobre las ideas religiosas de dicho pueblo, que sería la sola manera de comprenderlas. Sin embargo, a título de indicación de las conexiones provistas de sentido, vamos a señalar, por lo menos, algunas de sus particularidades. El juego de pelota se relaciona con la fiesta anual de la cosecha, que lleva además el nombre del mismo (p. 26). En dicha fiesta, el fundador originario de la tribu se revela en los frutos (p. 131). También la pelota —consta del jugo del árbol del caucho— se concibe, como se desprende de su nombre, cual un "fruto", o sea el del árbol en cuestión (p. 133), y al propio tiempo como realización de lo divino: como revelación del "alma" del "padre" (pp. 29, 134, 135). Sirva de testimonio del carácter sagrado que los uitoto atribuyen al juego de pelota una de sus aserciones: "... .en consecuencia, nuestro padre nos dio la pelota y nos contó la buena palabra que no se debe mancillar, o sea la palabra de nuestro árbol del caucho. Estas palabras no las olvidamos,... y con ayuda de ellas jugamos a la pelota. —Cuando jugamos a la pelota no lo hacemos temerariamente, porque la buena palabra es algo sagrado, y al que juega con ella el señor del juego de pelota le castiga, porque observa a los jugadores y sabe cuándo uno de ellos daña la palabra". El juego de pelota sólo puede haberse originado aquí, juntamente con las demás plasmaciones del culto, como unidad homogénea. Sin embargo, cuando las ideas a las que debe su origen pierdan su validez entre los uitoto, seguirá subsistiendo probablemente como "mero juego" y como diversión popular. Pasará de la fase de la "expresión" a la de la "aplicación".

Para otro ejemplo podemos recurrir a la *caminata en zancos.* Ésta sólo es conocida entre nosotros como mero juego, que practican los niños exclusivamente para su placer. Como tal existe también entre algunos pueblos primitivos, por ejemplo, en el Africa entre los *pangwe* (Tessmann, *Die Pangwe,* II, p. 294) y entre los *bena lulúa* (Wissmann, p. 80). A título de utensilio práctico, los zancos parecen emplearse entre los *nyamnyam* del Africa Central. Parece ser que sus guardianes de los campos se sirven de ellos para abarcar con la mirada una mayor extensión (K. Lang, p. 276). Pero, al propio tiempo, muchos pueblos africanos se sirven de los zancos en el culto. Así, el zanco es entre los *tschokwe* del Africa Central meridional el símbolo de un espíritu protector, el *mbongo,* que vigila la aldea. Un monumento en forma de estaca, que lo representa, se levanta a la entrada de la aldea, y en ocasiones figuran en lugar de aquélla un par de zancos. Créese, en efecto, que en la oscuridad los mbongo se hacen gigantescos, y entre las nubes, llegan hasta Kalunga, el señor del cielo. Además, el caminar en zancos

juega un papel esencial, cuyo significado no se puede averiguar con exactitud, en ciertas iniciaciones varoniles secretas. En efecto, durante dicha ceremonia, que se prolonga por espacio de varios días, los novicios aprenden sobre todo a caminar cu zancos (Baumann, *Lunda,* pp. 120, 203 s.). De los *kaonde* (más al Este) informa otro autor (Melland, p. 176) acerca de una fiesta de danza con zancos llamada "mbongi". Según dicho informe, en ocasión de la muerte de un personaje importante y antes de elegir al sucesor, un tambor es llevado al bosque a la luz de la Luna, y principia una danza. Unos hombres sobre altos zancos, totalmente desnudos y pintados de blanco de pies a cabeza, aparecen entre los árboles y moviéndose rápidamente entre las ramas, como "los espíritus de los muertos". Muchos de los espectadores huyen asustados hacia la aldea, pese a que saben que se trata de una representación que se supone grata a los muertos.

Si bien no disponemos aquí, como en el caso del juego de pelota de los uitoto, de aserciones de los indígenas que fundamenten míticamente el origen del juego, no cabe para nosotros la menor duda de que, frente al carácter de mero juego que reviste entre los otros pueblos citados, la conexión de sentido de la caminata en zancos, como la encontramos entre los tschokwe y sus vecinos, es la más antigua, y de que estamos aquí más cerca de las ideas que llevaron al origen del "juego". La costi ’ rc de representar en el culto un espíritu guardián sobre zancos puede muy bien subsistir en la vida profana, cuando las creencias enlazadas se han desvanecido, equipando a los guardianes del campo con zancos —por lo demás muy prácticos para ellos—, con lo que, posiblemente, su cargo útil adquirirá una especie de posición intermedia entre un guardacampos y un "espíritu" guardián representado en esta forma. Una ceremonia cuyo efecto excitante y atemorizante se ha comprobado en el culto, puede seguir subsistiendo como diversión popular. El proceso inverso, en cambio, o sea que el guardián del campo se "eleve" a la categoría de espíritu guardián y el juego de los zancos a una ceremonia en la que intervienen los muertos, presenta menos verosimilitud. Ésta es también la conclusión a la que llega Lindblom en su estudio a propósito de los zancos, pese a que no pertenece —según él mismo lo subraya— al grupo de aquellos que consideran como primario el significado de culto de los actos de los pueblos primitivos (p. 31). Por el contrario, había partido inicialmente de la concepción de que el origen de los zancos había de buscarse en motivos de carácter práctico. Sin embargo, el material, sobre todo en relación con el África, lo convenció de lo contrario, de modo que interpreta el empleo ocasional de los zancos como juguete infantil cual supervivencia (p. 27).

Está asimismo enlazado con el culto, en muchos pueblos, el juego

de la peonza. Entre los *kajan* de Borneo, por ejemplo, que utilizan peonzas de madera de unos 30 cm de altura, sólo la juegan durante la gran fiesta de la siembra, y exclusivamente por parte de los varones (Nieuwenhuis, I, pp. 330 s.). También entre las tribus *naga* de Indochina es un juego para varones, que sólo está permitido en determinadas épocas del año. Así, por ejemplo, está prohibido mientras el arroz crece, "porque la tierra está encinta" (Milis, *The Ao Nagas,* p. 150). En determinados días festivos, durante los cuales la aldea se encuentra en una especie de estado tabú —no se puede trabajar, dejar la aldea, etc.—, los habitantes varones de la localidad juegan a la peonza (pp. 220, 221). En la ceremonia de la fundación de una aldea, trasmitida por el mito, se alude a que los futuros habitantes de la misma jugarán a la peonza (Milis, *The Rengma Nagas,* pp. 42,123). Entre algunas tribus, esta forma parte de las ofrendas funerarias del guerrero (Hutton, *The Sema Nagas,* página 244). Pese a que con apoyo en dichas prescripciones y usos aislados no se logre descubrir el significado originario del juego, es indudable que entre dichos pueblos estuvo enlazado en algún tiempo con creencias serias. Somos del parecer de que sólo pudo originarse a partir de creencias semejantes. Esto se aplica a los "meros juegos" tradicionales, de los cuales apenas se conoce alguno en el mundo occidental que no se presente entre los pueblos primitivos en el marco de actos sagrados. La importancia de los juegos de hilos para las ceremonias de la fecundidad, por ejemplo, ha sido demostrada por Hóltker.

Y así, como no basta la alusión al impulso de juego para explicar los juegos tradicionales, tampoco basta la alusión al gozo del hombre ante el movimiento ordenado para explicar las *danzas.* De qué modo los pueblos primitivos conciben sus danzas, nos lo puede mostrar nuevamente una indicación de los uitoto: "... Ellos [los mitos] son las palabras de nuestro padre, sus propias palabras. Danzamos gracias a dichas palabras, y no habría danza alguna si no nos las hubiera dado" (Preuss, p. 625). Todas las verdaderas danzas, ya sean danzas de animales, de laberinto, u otros movimientos "representativos", se proponen "conferir expresión" a un rasgo esencial de la visión humana de la realidad. Todas nuestras *competencias* deportivas se encuentran entre los pueblos primitivos, y también aquí con ese carácter (cf. al respecto Meuli, *Der Ursprung der Olympischen Spiele),* pero nunca exclusivamente con el fin de organizar una competencia, sino siempre como elemento de ceremonias, en las que *han* de tener lugar, porque forman parte de la representación del orden míticamente conocido del universo (cf. Jensen, *Wettkampfparteien, Zweiklassen - Systeme und geographische Orientierung).*

En la esencia de los juegos de competencia no hay nada que inclu-

yera su "desarrollo" hacia el culto. Constituyen, antes bien, documentos elocuentes de hasta qué punto las plasmaciones del culto son por una parte "representaciones" de conocimientos relativos a la realidad, y por otra parte posibilidades de expresión del ser humano. Y es precisamente porque los actos de culto presentan en tan alto grado esta segunda característica, o sea la de corresponder al ser humano y a sus aptitudes, que las manifiestaciones poseen, una vez plasmadas, una vida propia tan tenaz y continúan siendo cultivadas por los hombres de épocas posteriores cuando ya los conocimientos de la realidad que les dieron origen han sido remplazados por otros, y se ha perdido por completo su referencia de sentido originaria.

## 2. El mito etiológico

Lo dicho hasta aquí se aplica en grado particular al arte. Éste no se deja, en efecto, caracterizar como puro juego y con la frase hecha de *Vart pour l'art,* sino que es en todas sus formas primitivas medio de expresión de una experiencia potenciada del universo. A propósito del arte rupestre prehistórico, nada seguro sabemos a este respecto; pero acerca de las artes plásticas, de la danza y del mito en cuanto forma más antigua de la narración sabemos, en cambio, que no quieren ser sólo plástica, danza o narración, sino que representan una realidad conocida, radicando en ello la gran importancia que revisten para la humanidad. En efecto, el arte es uno de los pocos dominios de la vida que sigue enlazando nuestra época cultural, mediante los mismos medios de expresión, con la humanidad primitiva. En esto reside la importante posición singular que ocupa y que ha conservado a través de todos los periodos de la historia del hombre, en tanto ha sido importante para éste experimentar y representar el aspecto divino del universo. Esto no ha impedido, sin embargo, que también sus creaciones —lo mismo que todos los fenómenos culturales— recorrieran dentro de cada una de las grandes épocas de la historia el proceso de degeneración que conduce de la expresión a la aplicación carente de sentido. A continuación trataremos de ilustrar dicho proceso mediante el ejemplo del género narrativo mítico. En los magníficos mitos que consideramos en cuanto a su verdadero sentido como expresión de la vivencia mítica, se nos explica de manera muy particular la esencia del mundo, se nos aproxima a ella y se nos la presenta concretamente. Al lado de muchos otros rasgos, siempre es parte de ellos que —expresa o tácitamente— el acontecimiento que describen haya tenido lugar en la época originaria. ¡Cómo podría ser de otro modo! En efecto, la constitución del mundo se manifiesta en un orden que ha existido siempre; siempre, esto es, mientras

haya hombre y hasta donde la experiencia humana pueda remontarse. Pero el pensamiento mítico presupone que todo lo existente es algo devenido, obra de fuerzas creadoras que a partir del desorden —o a partir de otro orden diferente, inconecto— crearon el orden existente; a partir de lo que existía de otro modo, o actualmente existente. Es sorprendente que semejante pensamiento, familiar también a la ciencia, dominara la conciencia humana ya en una época en que ni investigaciones geográficas, ni paleontológicas o prehistóricas podían apoyarla por medio de hallazgo concreto alguno. Pero, al propio tiempo, la conciencia mítica del originarse de las cosas es de naturaleza totalmente distinta: en efecto, aquí no se buscan grados de desarrollo o un progreso continuo de los elementos originarios hasta la forma definitiva, sino que la aparición del fenómeno es casi siempre un acto único, un gran acontecimiento en el tiempo originario, cuyo resultado es la forma del fenómeno actualmente válida.

Esta idea mítica del originarse de las cosas no es evidente en modo alguno, como se propende a creerlo. Considérese simplemente cuán fácil resulta concebir sistemas de aserciones heterogéneas relativas a la realidad, que las presentan como existentes desde el principio y en que no se dedica pensamiento alguno a la cuestión de su origen. Hubo de constituir en la historia de la cultura de la humanidad un acontecimiento inaudito el que produjo dicha forma de la consideración del mundo. Sólo puede basarse, en efecto, en la inteligencia profunda de que el origen de un fenómeno, su ingreso en la realidad como algo "nuevo", tiene un alto significado. Todo acontecimiento que se produce por vez primera se distingue de las demás repeticiones ulteriores comparables, por un algo particular, que nosotros designamos como el elemento creador, y que hubo de llamar la atención a la humanidad primitiva. La cuestión acerca del originarse de las cosas sólo pudo surgir de la experiencia de la naturaleza particular de los procesos creadores. Esto sugiere —y se desprende automáticamente de la consideración de los mitos— que los individuos que hay que presuponer como plasmadores del mundo mítico hubieron de ser personalidades creadoras, que habían experimentado por vivencia directa la importancia de los procesos creadores.

Existe sin duda alguna una verdad mítica. En otro caso, ¿cómo hubieran podido creer los hombres en los mitos? ¿Cómo hubieran podido llegar a la convicción sagrada que les hizo aceptar las duras y aun inhumanas consecuencias de aquellas creencias, si no hubieran contenido una verdad válida para ellos? La verdad de un enunciado sólo puede comprobarse a partir de los fundamentos a los que debe su origen y por la vía por la que el hombre fue conducido a ella. El enunciado mítico acerca del origen de un fenómeno se basa en la *naturaleza par-*

*ticular del fenómeno mismo,* y el camino de su formulación es la vivencia concreta y totalmente espontánea del hecho particular, que ve presente todavía, en el fenómeno mismo, la fuerza creadora que lo ha producido tal cual es. Así, por ejemplo, remonta la mortalidad de toda criatura viviente a un acontecimiento originario que en el fondo no hace más que circunscribir todas aquellas particularidades de los hechos reales que hacen que lo viviente no pueda aparecer de otro modo en la imaginación que como mortal. La verdad de la descripción de la realidad originaria descansa en el conocimiento verdadero de la esencia de la realidad viva, obtenido mediante una intuición directa.

Con objeto de recalcar más el motivo religioso originario de la aserción mítica podría decirse también que es la plasmación de la revelación que el individuo puede obtener de la intuición directa de la realidad bajo determinados supuestos de vivencia; de una revelación de las fuerzas creadoras, que se han realizado en los fenómenos de cierta manera, y sólo de ésta, y constituyen la esencia del fenómeno en el orden actual de la existencia. De ahí que dicha esencia, y con ella el espíritu creador, pueda descubrirse en el fenómeno mismo, sin investigación concreta del tiempo originario, a condición que el hombre sea accesible a su revelación. Es por ello que el mito parte siempre de un estado en el que determinado fenómeno no ha cobrado forma todavía, pero en el que está ya presente, con todo, la idea creadora que, sobre la base del acto mítico, se realizará definitivamente en un fenómeno.

Esto se aplica a todos los grandes y verdaderos mitos, cuyo contenido de verdad hemos de admitir aun cuando no quiera descubrirse a nuestra observación. Efectivamente, ya su existencia y su validez para un grupo mayor o menor de hombres nos brinda ocasión de suponer un contenido de verdad de esta clase.

Y esto, por supuesto, es también válido para algunos rasgos particulares de los mitos. Así encontramos en el mito muy impresionante de Sedna, la deidad más importante de los esquimales centrales, el dato de que ésta, en cuanto "madre de los animales marinos" que mora en el fondo del mar, odia profundamente los animales terrestres. Y con referencia a ello los esquimales observan de la manera más escrupulosa un sinnúmero de prescripciones y prohibiciones que tienen por objeto la separación estricta de los animales terrestres y marítimos, pese a que con ello agravan considerablemente su lucha por la existencia, de por sí dura, ya que dependen, para subsistir, tanto de los unos como de los otros (Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 67, 183$., 190*ss.).* Es indudable, pues, que los esquimales creen firmemente en ese rasgo de su deidad como en una "verdad" muy importante. En esto hay que ver, sin duda, un síntoma en el sentido de que la repre-

sentación se basa en un conocimiento de la esencia de la realidad, y hemos de atenemos a dicho supuesto aun si nuestros esfuerzos por descubrirlo resultan vanos.

Sin embargo, encuéntrase en el acervo de narraciones de los pueblos primitivos una gran profusión de historias que carecen manifiestamente de dicho contenido de verdad, aunque se parecen exteriormente a los mitos verdaderos por cuanto también pretenden dar una explicación de algún fenómeno, remontándolo a un acontecimiento de la época mítica originaria. En el noroeste de Australia existe, por ejemplo, entre los *ungarinyin* un relato que contiene la “fundamentación” del orden dual exógamo de dicha tribu: Bañar y Kuranguli son los dos seres de la época originaria de los que deriva dicho orden exógamo. En aquella época los casamientos tenían lugar indistintamente. Un día regresó Bañar de la selva con una muchacha con la que compartió el campamento. Kuranguli hizo lo mismo. Pero es el caso que, contrario a los demás individuos, éstos habían hecho lo que correspondía, o sea que Bañar, que pertenecía al “canguro gris”, había tomado una mujer del “canguro rojo”, y en el caso de Kuranguli las condiciones eran exactamente inversas. Pero cuando tuvieron hijos, Bañar procedió incorrectamente: tenía relaciones sexuales con su hija y quería inclusive darla por mujer a su hijo. Kuranguli, en cambio, procedió correctamente, y propuso a Bañar que le diera la hija para su hijo. E inversamente, Bañar pidió para su hijo la hija de Kuranguli. Y así fue en adelante (Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien,* p. 132). Obsérvese claramente que este relato sólo contiene una aserción que podemos designar como mítica, o sea la indicación de los nombres de los seres de la época originaria, que por vez primera efectuaron la forma “conecta” del matrimonio. Por lo demás, sólo posee una indicación acerca de cómo está constituido en dicho pueblo el orden de las clases matrimoniales. Sin embargo, el pensamiento se sirve tan exclusivamente de la técnica del informe mítico, que también el simple enunciado: “El orden dual exógamo es correcto” reviste la forma del mito. Con todo, el relato sólo sería un verdadero mito si además de los nombres de los seres de la época originaria contuviera algo que pudiera ilustrarnos respecto del sentido de dicho orden. En otros mitos relativos al origen del sistema dual, esto es a menudo así. Recordemos aquellos órdenes sociales en los que los dos fundadores se relacionan con el Sol y la Luna, y la polaridad, que constituye el fundamento espiritual propiamente dicho del sistema, es puesta, cual un elemento esencial del universo, al principio de las cosas. En tales casos, pues, se enuncia de la misma manera algo acerca de la esencia de un fenómeno que guarda efectivamente conexión con el origen creador de éste (cf. cap. vn, I).

No es, por supuesto, la simple propensión a informar en la forma de los mitos, la causa de tales relatos. El tiempo originario, en cuanto tiempo de la acción divina, posee poder santificador y sancionador. De ahí que subsista la tendencia de no hablar en absoluto de ciertos dominios de la vida que revisten importancia para la actitud conservadora del hombre, sin mencionar la conexión con el tiempo originario. Por ello tenemos en el terreno de los pueblos primitivos un número extraordinario de indicaciones en el sentido de que determinadas costumbres —como, por ejemplo, la de cortarse el pelo a título de ceremonia funeraria— fueron introducidas por vez primera en el tiempo originario por una determinada deidad, sin que se indique motivo alguno de por qué lo hiciera. Esta tendencia en el sentido de sancionar, anclando en el tiempo originario, un uso incomprendido convertido desde largo tiempo en costumbre rígida, se encuentra también en las culturas avanzadas tardías, hasta en nuestros días. La enumeración de todas las costumbres solidificadas en "leyes" en el Antiguo Testamento (Moisés, v, 16-29), sin indicación alguna de la fundamentación de su sentido, brinda un ejemplo de la gran importancia que se atribuye a dicho enraizamiento en el tiempo originario, en el supuesto conecto de que, para el individuo, la indicación de que "nuestros padres así lo hicieron", constituye ya una fundamentación suficiente. En cambio, aquellos tiempos culturalmente creadores, en los que se produjeron precisamente estas costumbres, no pueden haber tenido el recurso de una cómoda motivación de esta clase. Entonces hubo de pensarse en algo más en relación con las costumbres. Si no logramos descubrirlo —¡y cuán raramente se logra!— no poseemos clave alguna para la comprensión de los fenómenos.

A continuación nos ocuparemos con mayor detalle de otro grupo de relatos que con la designación de mitos etiológicos o explicativos solemos separar de los verdaderos mitos. Semejante separación se presenta a primera vista como justificada, ya que en este tipo de relatos sólo se da una semejanza exterior con los verdaderos mitos, faltándole en cambio las características esenciales de estos últimos, en particular, el contenido religioso y el criterio de la verdad creída.

Aclaremos primero este tipo de relatos con un ejemplo. En una historia de los *bü-rotse* del Africa del Sur se dice a propósito del hipopótamo que, en una determinada ocasión, en el tiempo originario, su pelo largo prendió fuego y el animal saltó al río para apagarlo. Este relato parte también, lo mismo que el mito verdadero, de una manera diferente de ser de las cosas, en un estado anterior. El animal estaba entonces cubierto de un manto de pelo largo y vivía en la tierra, lugar al que conforme al orden de ser actual corresponden propiamente los mamíferos. Si esto no es así en el caso del hipopótamo, ello requiere

una explicación, que es la que se brinda precisamente en el relato. Es obvio, sin embargo, que la verdad de semejante enunciado mítico se basa tan poco en una revelación de la esencia del hipopótamo como en un conocimiento de investigación científica relativo a la conducta particular del animal. El relato es más bien un episodio de un mito extenso (cf. Jensen, *Barotse,* p. 75) en el que probablemente se habla de un acontecer divino, pero sin que por ello caiga destello alguno del mismo sobre el episodio en cuestión. Éste explica simplemente un fenómeno que se aparta de lo que comúnmente se sabe: constituye una respuesta a la pregunta muy racional de ¿cómo es que...? La explicación dice que es en todo caso útil para un animal ardiendo, saltar al río, sin pensar, sin embargo, que sería por lo demás natural que, una vez extinguido el fuego, el animal volviera a tierra. Para aumentar la credibilidad se habría, por consiguiente, debido añadir por lo menos un motivo más de por qué aquél permaneció desde entonces por siempre en el agua. Esto mismo, sin embargo, o sea el hecho de que no se requiera tal motivo, constituye igualmente, desde el punto de vista puramente formal, un rasgo mítico del relato. Porque en el verdadero mito trataríase, en aquel acontecer en el tiempo originario, de un acto ordenador de fuerzas creadoras que no necesita más motivación que la de derivarse de la esencia del fenómeno mismo.

Visto en esta forma, el mito etiológico sólo se presenta como mítico en cuanto a la forma, pareciendo en cambio faltarle tanto la base religiosa como el contenido de verdad. Habíamos comprobado anteriormente que el enunciado mítico se refiere a cuestiones y dominios en los que no puede ser sustituido en absoluto por otro enunciado más verdadero. Sin duda esto se aplica también, en gran parte, a la cuestión contestada etiológicamente; porque sería difícil afirmar algo que aclare la causa de la forma anfibia de vida del hipopótamo con los solos medios científicos. Y así, revélase una diferencia clara frente a los mitos verdadero. Porque precisamente el carácter causal de la explicación desplaza la cuestión acerca de la verdad de este enunciado al terreno causal. Y en esta forma el relato se somete a un examen de su contenido de verdad, al que no le puede hacer frente.

Conviene ahora precisar con mayor exactitud los caracteres distintivos de estas dos clases de mitos. Escojo para ello otro ejemplo, que ilustra el enlace con los verdaderos mitos. La narración proviene de los *wemále,* de la isla Ceram, en la Indonesia oriental (Jensen, HdínuwZe, p. 125). Cuenta de qué modo llegó el gallo a su aspecto vistoso, cuestión que ha de interesar a un pueblo de esta clase, por el simple hecho de que el adorno del cuerpo, sobre todo en ocasión de las festividades, es de gran importancia para estas culturas. El atavío festivo de

los hombres —consta principalmente de plumas coloreadas— recuerda el del gallo, y este animal juega por lo demás un papel destacado en el acervo mítico de dicho pueblo. Dícese que el adorno lo había llevado anteriormente un pájaro silvestre desprovisto ahora de él, el llamado "ulisale". Al verle un día sobre un tronco de bambú, el gallo de la aldea, carente entonces de adomo, sintióse muy impresionado y, de momento, regresó a la aldea. Pero al día siguiente volvió en seguida al mismo lugar para encontrar al ulisale y le preguntó: ¿por qué vives con tu bello ropaje aquí en la maleza y no vas a la aldea? Y el ulisale al mostrar su poca intención de hacerlo empieza la acción propiamente dicha. El gallo le brinda su amistad y, para reforzar este lazo, va con él a la palmera, de la que beben copiosamente vino, hasta que el ulisale se emborracha. El gallo entonces le pide que le preste la cresta, su barba roja y las magníficas plumas de su cola, para mostrarse con ellas en la aldea. Promete devolverlo todo a los tres días. Finalmente el desconfiado ulisale se deja convencer, el gallo se pone el magnífico atavío y da a aquél sus ropas sin adomo. A continuación —y ésta es una de las escenas más encantadoras del gracioso y cómico relato—•, el gallo baila de alegría y pregunta: ¿soy bello ahora o no? Y el ulisale le dice: eres bello. Y regresando a la aldea, desde una prudente distancia, le grita el gallo al pájaro silvestre: te engañé, en adelante soy yo quien va a llevar este ropaje. Entonces el ulisale lloró y llamó a una gran ave de rapiña, para que declarase la guerra a los gallos y la prosiguiera eternamente.

Mediante este acto final se inserta en la narración la explicación de otro hecho, o sea el de la enemistad entre los gallos y las aves de rapiña, pero de modo puramente explicativo y no muy distinto del relato acerca del hipopótamo. Sin embargo, el acento se pone aquí en el magnífico atavío del gallo, y no cabe duda que en esta parte de la narración ha de encontrarse el residuo de un elemento auténticamente mítico. El carácter del gallo y el carácter del ulisale constituyen elementos importantes de la narración explicativa. ¡Qué absurdo, en cambio, si fuera al contrario, si el ulisale llevara el vistoso atavío y el gallo careciera de adorno! ¿Quién se pondría sus vestidos de fiesta para andar por la selva? No, en efecto, el adorno forma parte de la esencia de la sociabilidad, corresponde a la aldea, y si el ulisale no quiere llevar su ropaje festivo en el lugar adecuado, o sea en la aldea, le está bien que aquél que sabe cómo llevarlo lo despoje del adorno. No es sino así como el orden de los vestidos adquiere un sentido razonable. De ahí que la historia suponga muy correctamente desde el principio que el gallo siente en seguida un vehemente deseo de aquello que corresponde tan perfectamente a su carácter. Cabría decir que no es sino mediante la consecución de su propósito, como el gallo empieza por ser verdaderamente aquello para lo que ya

estaba destinado de antemano por su propia naturaleza. Desde este aspecto podría tratarse casi de un mito verdadero. Pero, si se mira más de cerca, obsérvase, con todo, que el relato no apunta tanto a la manera de ser del gallo como a la relación del hombre con los atavíos festivos, de lo que hablaremos todavía.

Aquí quisiéramos intercalar una pequeña digresión. Habría sin duda innúmeras posibilidades narrativas para presentar como plausible el cambio de ropaje entre los dos. No es absolutamente necesario que el progreso de la narración lo asegure un ardid, un engaño vulgar o una traición de la amistad acabada de sellar. Cabría pensar, por ejemplo, que se produjera entre los dos una grave disputa, por culpa inclusive tal vez del ulisale, y que el gallo conquistase el botín en un duelo honesto. No cabe duda que una época heroica habría preferido una prosecución de este tipo. Pero la introducción del ardid no es casual. En efecto, su aparición en todo el arte narratorio de los antiguos pueblos culturalmente primitivos es demasiado frecuente. Cuanto más insignificantes son para dicho arte primitivo los elementos heroicos, tanto más importante y aun característico es en cambio el ardid. Tal parece como si el hombre hubiera cobrado conciencia de su superioridad respecto de las demás criaturas mediante el empleo del ardid. El éxito del cazador depende en gran parte del engaño del animal. Pero también en muchos otros aspectos la astucia y el éxito van juntos, lo mismo que la incapacidad intelectual y el fracaso. En la medida en que el éxito se presenta en una determinada cultura como algo digno de adquirir, constituye la astucia un elemento indispensable en la actividad humana.

La fuerte acentuación del ardid en el relato en cuestión bastaría para dar lugar a la sospecha de que no se trata de un verdadero mito, y ni siquiera, tal vez, de un mito degenerado, sino de una narración que habría de situarse en otro género artístico, ya que la astucia no conviene a la esfera religiosa, a la que el mito pertenece propiamente. Por muy extraño que se nos pueda antojar el engaño recíproco de los dioses, en el mundo griego, por ejemplo, la ocurrencia frecuente del engaño en el mito de los pueblos primitivos no constituye necesariamente un rasgo característico de la degeneración. Pertenece de manera tan elemental **a** los procesos decisivos en muchos mitos, que apenas resulta posible imaginar un curso originario distinto. Pienso, por ejemplo, en el robo del fruto del grano en el cielo por un dios. Entre la deidad del cielo y su antagonista divino resulta en tal caso la misma situación que entre Zeus y Prometeo. En los relatos míticos se da por supuesto el poder superior del dios del cielo, y sin embargo triunfa el "salvador", que produce aquello que hoy constituye efectivamente un elemento del orden universal.

Las valoraciones morales, cuyo eco se percibe en ocasiones, no hubieron de estar enlazadas originariamente con los mitos correspondientes. Porque no se dirigen unívocamente contra el ladrón o contra el que ha sido robado. Enfréntanse, antes bien, dos deidades distintas, de las que una ananca algo a la otra por medio de engaño, o sea que la situación es la misma que la de nuestra fábula, en la que el gallo y el ulisale se enfrentan de tal modo. Habla aquí en favor del astuto el hecho de que establece un estado de cosas, deseable y correcto, ya que subsiste en adelante. Cierto que sigue un "castigo" del robo engañoso, pero éste no comporta, con todo, la abolición del mismo, sino solamente una mengua de sus bendiciones. El dios del cielo, por ejemplo, puede enviar una plaga de ratones para atenuar la exaltación victoriosa de los hombres, o el ulisale puede incitar al ave de rapiña a hacerle al gallo la existencia mas difícil; pero el atavío permanece, con todo, con el gallo, de modo análogo a como los hombres conservan el fruto del grano. Por otra parte, en las diversas formas de los verdaderos mitos revélase en ocasiones una valoración moral exclusivamente en favor del ladrón, sobre todo debido al hecho de que no se indica motivo alguno que justifique que el dios del cielo retenga el fruto del grano, de modo que se insinúa que no es sino por envidia y malquerer por lo que priva a los hombres de algo que les corresponde conforme al sentido del orden del universo (cf. cap. iv, 8).

Con estas observaciones no se agota, ciertamente, el tema dificultoso de la astucia. Pero aquí sólo nos interesaba poner de manifiesto que la presencia del motivo de la astucia en un relato mítico no basta por sí sola para negarle el carácter de autenticidad. De hecho, aquélla ha constituido desde siempre un elemento importante de la forma de vida humana, sin provocar por ello juicio de valor moral alguno. Esto se puede comprobar, observando la conducta humana desde dicho aspecto. Así por ejemplo, la capacidad general de los hombres para "adaptarse" a sus semejantes; la facultad de exponerles algo de un determinado modo —aunque perfectamente veraz— para convencerlos, contiene siempre el elemento de la astucia en el mismo sentido en que el cazador engaña al animal; porque es el caso que el cazador parte de su conocimiento exacto del animal y de sus hábitos, y lo vence con los medios que su ingenio le sugiere como adecuados. El convencimiento de una parte contratante o de un interlocutor se basa en la mayoría de los casos en los mismos medios. La superioridad se revela con no poca frecuencia en el empleo de la astucia que se sirve del conocimiento exacto de la reacción del contrincante, sin que resulte de ello valoración moral alguna del proceso. Se convence a un interlocutor primitivo con argumentos distintos de los que se emplean en presencia de uno de igual talla. Y

así se da también astucia en toda pedagogía. La forma de vida humana está penetrada de semejante empleo de la astucia hasta en sus menores detalles. Y si ya la situación entre el gallo y el ulisale se parece, en virtud del motivo de la astucia, a la que se da entre las deidades, de la que nos informan mitos indudablemente auténticos, así también nuestro relato se aproxima extraordinariamente, en varios otros aspectos, a los verdaderos mitos: tiene lugar en el tiempo originario, cuando las cosas del mundo no eran todavía tal cual son hoy. El acontecimiento mítico se refiere al carácter de las "personas" que intervienen y aprueba el nuevo orden de cosas fundado en la acción del relato. Se considera inclusive la otra posibilidad, o sea la de que el ulisale vaya a la aldea y asuma el papel del gallo, sólo que por su manera de ser el ulisale es obviamente inepto para ello, y solamente así aparece como correcto el que se le despoje del adorno, aun por medio del engaño.

Y sin embargo, no contamos dicho mito entre los mitos verdaderos. Para ello le falta decididamente la grandeza. Esto reside ya en el asunto. Trátas de un atavío, o sea, de un asunto humano que, aunque en este dominio no sea totalmente insignificante, carece de todo aspecto sublime. No se trata ciertamente de una cuestión fundamental de la existencia humana como la del morir, o el nacimiento o el alimento. Para el gallo la cuestión del ropaje podría asumir una importancia muy distinta, y cabría perfectamente concebir un mito verdadero que expusiera el tema desde este punto de vista. No cabe duda alguna que también para la experiencia de la naturaleza de los pueblos primitivos era obvio que el ropaje magnífico del gallo nada tiene que ver con el hecho de su domesticación y que se revelan en ello fuerzas afines, sin duda, pero mucho más elementales que la vanidad ostentosa en el marco de los impulsos de sociabilidad. Y son precisamente estas fuerzas elementales las que han sido objeto, en muchos casos, de creaciones míticas. Un verdadero mito habría situado en el centro del acontecimiento el carácter de masculinidad que de modo tan obvio se manifiesta en el gallo. En cambio, nuestra fábula hace caso omiso de ello. Aborda más bien el problema desde el lado humano y ve exclusivamente en el ropaje del gallo un atavío que le satisface y con el que fanfarronea. En primer término, a causa de esta falta de trascendencia el relato es etiológico. Las ideas religiosas no se inflaman a partir de cuestiones insignificantes, porque en éstas el espíritu creador divino sólo se revela de modo muy condicional.

Así, pues, la diferencia entre los mitos verdaderos y los etiológicos no reside en la forma, sino en el tema mismo, y mucho más todavía en el desarrollo de éste. Lo mismo que no se da una divisoria definible entre los objetos sagrados y los cotidianos, así no la hay tampoco entre

los mitos verdaderos y los etiológicos. La alimentación, por ejemplo, puede ser un tema muy cotidiano y pertenecer en cambio a las cuestiones fundamentales de nuestra existencia. En la temática de los grandiosos mitos del antiguo estrato de los pueblos agricultores, por ejemplo, destaca preponderantemente en dicho sentido condicionador de la existencia. Pero a su lado existe una gran cantidad de mitos explicativos en los que se da, por ejemplo, de tal o cual forma o color de algún alimento una explicación racional, parecida a la del rebato mencionado del hipopótamo.

Es decisiva para la relación entre los mitos etiológicos y los verdaderos la igualdad de la forma. Es el mismo tipo de arte narrativo el que se nos presenta en ambos. De ahí que no pueda darse divisoria precisa entre ellos. En qué lugar de una escala variable de valoración habría que situar en cada caso un mito, sólo résulta de una observación que en cierto modo analiza los distintos mitos. Hay mitos cosmogónicos, en efecto, que pese a su tema grandioso y universal son predominantemente explicativos. Frente a ello, en cambio, cabka pensar —para volver una vez más a nuestro ejemplo— en un relato del atavío del gallo que expusiera la "esencia del gallo" de un modo totalmente distinto y cuya plasmación no nos permitiera vacilar en cuanto a considerarlo como mito auténtico.

Los mitos etiológicos son mucho más asequibles para nuestra comprensión que los verdaderos. En efecto, las explicaciones que en ellos se dan son, por lo regular, transparentes y se fundan en asociaciones que se combinan con intención juguetona, para conseguir un efecto artístico de la narración. En este sentido son típico arte popular, o sea, que no son producto de determinadas vigorosas personalidades poéticas —sin cuyo concurso decisivo no se conciben los verdaderos mitos—, sino obra de una fantasía juguetona que se sirve del esquema creado por el mito auténtico. También este mito se propone dar una explicación de por qué el mundo es como es, o sea, que en su esencia es también *explicativo,* pero apunta al conocimiento de lo esencial y no se sirve nunca de órdenes de ideas puramente asociativos. Y en la medida en que tales ideas aparecen en los mitos verdaderos, son probablemente adiciones posteriores que nada aportan al pensamiento básico de los mismos.

En ocasiones se ha proclamado al mito etiológico como el tesoro narrativo más antiguo en la historia de la humanidad, con el argumento de que pregunta por el porqué, por la causa de un fenómeno determinado, insistiéndose en que tal cuestión pertenece tan inseparablemente a la esencia del hombre, que hubo de producirse ya en los principios mismos de la historia humana *(Lehmann-Nitsche,* p. v). Pero

por mucho que esta última afirmación haya de reconocerse incondicionalmente como posible y aun tal vez como probable, no por ello son menos cuestionables sus consecuencias en la interpretación de los mitos etiológicos. Sin duda, la pregunta del porqué constituye su meollo, pero, ¿cómo se presenta la respuesta? La exposición a menudo encantadora y realista de los mitos etiológicos no logra disimular que la respuesta explicativa dada en ellos carece por completo de sentido. Es inconcebible, sencillamente, que en cualquier tiempo los hombres creyeran, por la razón anteriormente indicada, que el hipopótamo vivía en el agua y no en la tierra como los demás mamíferos. Y esto es precisamente lo que afirman aquellos teóricos que consideran estos órdenes de ideas explicativas lo bastante fantásticos y primitivos como para atribuirlos a una época temprana de la humanidad.

Los mitos etiológicos carecen de toda verdad, tanto mítica como de cualquiera otra clase. No debemos su existencia, desde siempre, a un conocimiento tenido en alguna forma por verdadero, o no subsiste por lo menos ningún motivo razonable para admitir que esto fuera distinto en los tiempos primitivos de lo que es en los actuales. Antes bien, los mitos etiológicos deben *su existencia* indudablemente al encanto narrativo, que es tan tangible para nosotros como lo es para los pueblos primitivos. Pero, ¿se concibe que deban también su origen a dicho encanto y que surgieran independientemente de los mitos y aun antes que éstos? La respuesta a dicha pregunta no puede pasar por alto la igualdad de forma de las dos clases de relatos. En algún momento, tal vez en una época muy primitiva de la historia de la humanidad, hubo de producirse el relato mítico, que ve en todas las cosas del mundo algo que llegó a ser y describe el proceso mismo del devenir como curso de una acción. Al originarse dicho tipo de narración, hubo de tener sentido, esto es, tuvo que tratarse de una historia "verdadera". Con lo que no se quiere decir que el hombre no sea capaz de comportarse absurdamente, sino que en las grandes creaciones del espíritu humano el elemento rector no ha sido nunca el absurdo sino, por el contrario, el sentido profundo. Y esto es válido, muy especialmente, para la época de las creaciones míticas. Vivimos ahora en un tiempo que empieza apenas de nuevo a poder leer los mitos y a abrirse a su sentido profundo, después que éstos han resistido por tanto tiempo y con tanto éxito a todos los intentos racionalistas enderezados a descifrarlos.

En relación con los mitos etiológicos extremos, en cambio, el criterio de la verdad no rige. Su originarse autónomo, independientemente de los mitos verdaderos y anteriormente a éstos, significaría que de lo absurdo habría surgido algo que sólo posteriormente habría cobrado un sentido perfectamente determinado. Semejante proceso se nos an-

toja imposible. En cambio es perfectamente posible —y hemos aducido ya una cantidad de ejemplos en tal dirección—, que una manifestación plena de sentido pierda este sentido *propio* sin por ello dejar de existir, porque no ha perdido *todo sentido.* De la gran profusión de las relaciones razonables, contenidas en toda creación cultural auténtica, sólo se ha desprendido, por decirlo así, un núcleo (o también varios), pero bastan los que siguen subsistiendo para, asegurarle una supervivencia a menudo extraordinariamente tenaz.

La relación entre los mitos verdaderos y los etiológicos es parecida a la que se da entre los juegos cultuales y los de los niños. Y una vez que el mito verdadero hubo acuñado, confiriéndole sentido, el tipo de relato que da además una respuesta a la cuestión del porqué, creando con ello un estilo perfectamente determinado y un esquema específico de relato, se originó una forma de arte, la cual, aun independientemente de sus enunciados verdaderos sobre la existencia y en cierto modo como forma artística del juego, seguía conservando una existencia justificada. La cuestión del porqué y su respuesta explicativa en este género de relato ya no son más que un pretexto para poder desplegar el encanto de la exposición, que es la sola razón de su existencia.

El mito explicativo no es la única forma de degeneración del verdadero mito. Todas las formas de relato más jóvenes desde el punto de vista de la historia de la cultura se remontan en última instancia al mito verdadero. Esto se aplica tanto a las historias ampliamente difundidas de aventuras, como a la fábula, que por lo demás han tomado sus motivos, en la mayoría de los casos, del mito.

### 3. El proceso de la pérdida de sentido

Para dar fin a nuestro orden de ideas acerca del proceso de degeneración, ante todo en el terreno de las formas de expresión religiosa, rocemos brevemente la cuestión relativa a cuáles factores han ejercido alguna influencia sobre dicho proceso. Habíamos mencionado ya algunos de ellos, sin perseguir una enumeración completa. La repetición continua —pese a que pertenece a la esencia de las formas de expresión religiosa y no se deja remplazar— hace inevitable que los actos de culto, lo mismo que la plegaria o también el mito, pierdan algo de su expresión vital. Sin embargo, la repetición del culto una vez creado no determina, por sí sola, que la acción pierda su sentido. En efecto, mientras la concepción del mundo plasmada en ella conserva su validez, mientras su realidad y su orden no han sido desplazados o completados por otra realidad u otro orden, subsiste inclusive en la repetición más tardía un elemento del proceso creador originario, y se mantiene

con ello el carácter sagrado. El proceso propiamente decisivo que conduce a la pérdida del sentido es la transformación del concepto del mundo, la orientación del individuo hacia otros contenidos de la realidad y hacia otras posibilidades de expresarlos. La historia de la cultura de ¡a humanidad presentaría una visión totalmente distinta, si con la extinción de una determinada concepción del mundo, con su "invalidación", se extinguieran también todos los fenómenos plasmados de dicha época o cobraran a su vez un nuevo sentido vivo, de tal modo que el fenómeno y todas las plasmaciones de la nueva visión del mundo entraran en nuevas relaciones de significado. Es el caso, sin embargo, que lo primero no se produce casi nunca, y lo segundo sólo esporádicamente. Por lo regular, cada cultura arrastra en pos de sí un lastre considerable de "supervivencias" de épocas anteriores, cuya tenacidad de vida forma un peculiar contraste con su falta de sentido. Ya vimos anteriormente que para la supervivencia de muchas de estas manifestaciones el elemento del juego reviste considerable importancia, y que, en el caso de numerosos usos, la sola circunstancia de que "nos fueran trasmitidos por nuestros padres" se experimenta como motivo suficiente para seguir observándolos con respeto. Pero también sin motivos de esta clase suelen sobrevivir manifestaciones culturales ya superadas, simplemente porque también ellas están sujetas al principio de inercia. Sin algún estímulo particular no se le ocune al hombre sacudirse de lo existente o volver a examinarlo desde el punto de vista de sus fundamentos espirituales.

Podría casi afirmarse que ningún producto cultural que ha perdido su sentido muere de muerte natural. En efecto, si no cobra nueva vida mediante la adquisición de un nuevo significado o no es eliminado por la influencia de fuerzas contrarias, seguirá subsistiendo, pese a su carencia de sentido.

Por lo que se refiere en particular a las formas de la manifestación religiosa, el germen de su degeneración les está dado por lo regular desde un principio. En efecto, es la esperanza humana de salvación, la esperanza de felicidad o recompensa, la que el individuo enlaza con toda acción y la que se opone a menudo al verdadero sentido del acto religioso. Según veremos todavía, más adelante (cf. cap. ix), el verdadero sentido moral religioso no se refiere en primer término, como propendemos a suponerlo generalmente, a las relaciones interhumanas. Los enlaces morales de esta clase se encuentran ya en las sociedades humanas más antiguas, sin necesitar de fundamentación especial de carácter religioso. La exigencia religioso-moral primaria en las religiones de los pueblos primitivos obilga antes bien al individuo a tener siempre presente el origen divino del mundo y la participación del hom-

bre en la divinidad. De ahí que la forma más auténtica de la conducta religiosa consista en despertar la conciencia y en mantener vivo un determinado "saber" de la esencia de la realidad. Éste es el objeto de los ritos y las ceremonias. En su origen, todas las fiestas religiosas sólo tienen su sentido en el recuerdo profundizador y en volver a hacer presente la existencia míticamente reconocida y sus órdenes. Esto lo vimos en el ejemplo de las ceremonias de la madurez (cap. n), que no son medios mágicos para influir favorablemente la fecundidad, sino por su origen más bien fiestas, en las que la colectividad vuelve a hacerse presente, "con motivo" de la madurez de los jóvenes, aquellos acontecimientos míticos mediante los cuales el hombre se convirtió, según su creencia, en ser "capaz de reproducirse" y "mortal". La acción piadosa es, por lo tanto, en primer término un acto de reflexión. Es impío y carece de moralidad religiosa aquel que no posee el "saber" especial y que no está dispuesto a reflexionar sobre él. Semejante conducta es funesta, no porque la deidad vaya a castigarla sino porque el individuo en cuestión se sitúa fuera del verdadero ser del hombre, ya que sólo por la reflexión acerca del origen divino de todas las manifestaciones el hombre se convierte por completo en aquello a lo que está predestinado a ser. Un hombre sin gracia no será castigado por la divinidad; en todo caso, obtendrá la salvación, porque ésta, precisamente, está dada en dicha reflexión. Que las ceremonias y los demás ordenamientos religiosos sólo tienen este sentido auténtico y originario, intentaremos demostrar a continuación, una y otra vez.

Un bello ejemplo de aquello que experimentan los pueblos primitivos cuando alguien no participa en las ceremonias religiosas o inclusive se mofa de ellas se halla contenido en un relato que me hicieron los *baka* del sur de Etiopía para explicar por qué uno de sus clanes está emparentado con el mono. Un hombre de dicho clan había reunido en una ocasión a su familia para sacrificar una oveja, lo que en la vida religiosa de los baka constituye una ceremonia importante que requiere bastante tiempo. Uno de sus hijos se impacientó. Designó la acción sagrada como aspaviento innecesario y pidió su parte de la carne de la oveja. El anciano padre se encolerizó. Señaló con su bastón al hijo y le ordenó que abandonara el lugar del sacrificio y se fuera al bosque, que es adonde pertenecía. En esto transformóse el hijo en mono y se fue al bosque. Con toda su pobreza artística, este relato revela que en el pensamiento de los pueblos primitivos no son sino el sentimiento religioso y la ejecución piadosa de las ceremonias los que distinguen al hombre de los animales salvajes.

Pero cuando los indígenas dicen —y éste es el caso no sólo entre los konso, como ya hemos visto (cap. n), sino en general, según la ma-

yoría de los informes— que la ceremonia de la madurez debe celebrarse porque en otro caso no se obtiene la capacidad de reproducción, o bien porque la deidad castigará en toda la comunidad la violación del orden por ella establecida (en lo que, de modo característico, no se les ocurre preguntar por el sentido de dicho castigo), esto constituye indudablemente un síntoma del proceso incipiente de la pérdida de sentido, porque un fin útil o el temor de un castigo divino no pueden estar enlazados con el origen de una ceremonia religiosa.

En tales casos no resulta difícil comprobar cómo se ha llegado a dichos cambios de interpretación, porque presenciamos a menudo procesos análogos en la historia de los pensamientos y las ideas. En primer lugar, se enlazan la gracia o la desgracia, inherentes originariamente al acto religioso de la reflexión, con el curso externo de la acción y como consecuencia de ésta. O sea, pues, que el verdadero significado es transportado del proceso interno al acontecimiento exterior visible, lo que podemos observar a menudo también en nuestro medio ambiente. Recuerdo, solamente de paso, aquel vendedor de rosarios (cap. i) que interpreta el gesto de la bendición como fuerza sustancialmente activa. La celebración de la ceremonia ya no realiza ahora la forma de ser propiamente humana (a la que la salvación es inmanente), sino que *promueve* una salvación esperada *como consecuencia* del acto piadoso. La inversión lógica de este estado de cosas es la desgracia, que se produce *como consecuencia* de una conducta impía, o sea, de la omisión de la acción piadosa.

Esta clase particular de expectativa de salvación, esto es, su vinculación *causal* con una ceremonia, y más aún, simplemente con el curso exterior de la misma, condiciona la mayoría de las manifestaciones de degeneración en materia religiosa. Su existencia es la que ha hecho posible, por ejemplo, la teoría preanimista de la magia, porque es la que le proporcionó el material para su tesis en el sentido de que el hombre de los tiempos primitivos hubo de ser tan insensato que creía poder influir los acontecimientos naturales por medio de ceremonias. Para esto, consideraron de preferencia aquellas ceremonias de los indígenas que confirieran crédito —como la llamada magia por analogía— a semejante interpretación (cf. cap. xn, 8). Pasaron por alto, sin embargo, que encontramos en los pueblos primitivos una gran profusión de actos ceremoniales que no se pueden comprender en absoluto por medio de una interpretación semejante y tienen una explicación mucho más natural en el supuesto de una conducta originariamente creadora y de una degeneración posterior hacia actos prácticos y utilitarios.

Esperamos haber aclarado con esta exposición el curso que hizo descender los mitos originariamente verdaderos y los cultos plenos de

sentido al nivel en el que hoy se nos presentan en la mayoría de los casos. Si queremos comprenderlos, hemos de tratar de remontamos a tientas hasta aquella etapa en la que el sentido originario estaba aún vivo. En este estudio se sustenta la opinión, y se trata de fundamentarla, de que es hasta cierto punto posible llegar a las fuentes vivas, a condición de abordar las creaciones culturales de los tiempos primitivos con el necesario respeto y de suponer tras las mismas un ser humano que merezca realmente este nombre y que estuvo dotado fundamentalmente de las mismas facultades para el conocimiento del mundo y su configuración, que el hombre de las culturas superiores.

*Segunda Parte*

# DEIDAD, SACRIFICIO Y MORAL

sentido al nivel en el que hoy se nos presentan en la mayoría de los casos. Si queremos comprenderlos, hemos de tratar de remontamos a tientas hasta aquella etapa en la que el sentido originario estaba aún vivo. En este estudio se sustenta la opinión, y se trata de fundamentarla, de que es hasta cierto punto posible llegar a las fuentes vivas, a condición de abordar las creaciones culturales de los tiempos primitivos con el necesario respeto y de suponer tras las mismas un ser humano que merezca realmente este nombre y que estuvo dotado fundamentalmente de las mismas facultades para el conocimiento del mundo y su configuración, que el hombre de las culturas superiores.

*Segunda Parte*

# DEIDAD, SACRIFICIO Y MORAL

# IV. DIOS SUPREMO Y DEIDAD DEMA

Es SABIDO que, hasta hace poco, se ha venido sustentando siempre de nuevo la afirmación de que había pueblos carentes en absoluto de religión. Hoy, esta cuestión, que con asaz frecuencia diera lugar a violentas disputas, ha caído en el olvido. Sin embargo, la afirmación de que algunos pueblos nada saben de dioses y que su religión sólo consiste de las prácticas ceremoniales más diversas (lo que a menudo es casi sinónimo de la falta de religión) aparece todavía con frecuencia en la literatura etnológica. Sobre todo en relación con la cultura de los antiguos pueblos agricultores se sostiene a menudo que no se comprueba, en ella, idea alguna de una deidad y que dichos pueblos sólo temen a los espíritus y honran a los antepasados. Ahora bien, precisamente este estrato cultural, tan extraordinariamente importante desde el punto de vista de la historia de la humanidad, se halla extendido de modo bastante uniforme por toda la Tierra, y está comprobado por muchos de sus representantes típicos que sí poseen una idea determinada de dios, que la afirmación sostenida con obstinación de que algunos de sus grupos carecen de dios posee muy escasa verosimilitud. Sin embargo, toda vez que en sus consideraciones teóricas la etnología ha de remitirse al material muy diferenciado de la investigación de campo, no queda más remedio que el de esperar que informes posteriores vengan a corregir la noticia en cuestión, probablemente falsa.

De las tres teorías dominantes en la ciencia etnológica de la religión, que se mencionaron en la introducción y que hemos de discutir críticamente, sólo una de ellas, la llamada teoría del monoteísmo primordial,[1] ha puesto en el centro de su sistema la idea de dios de los pueblos primitivos.

Tiene el gran mérito de ser la que primero descubrió la importancia de la idea de dios para toda consideración científico-religiosa de la etnología. Sin embargo, el hecho de que la teoría del monoteísmo primordial suscite oposición en mucho menor grado, tiene además la siguiente explicación: se limita exclusivamente a la comprobación y al estudio de una sola idea de dios, cuy máxima antigüedad histórico-cultural trata de demostrar. Uno de sus representantes, Gusinde, no cuenta como perteneciente al dominio de la religión todo el vasto sec-

[1] Esta designación de la teoría en cuestión está ciertamente muy generalizada, si bien los representantes de la Escuela de Viena no se sirven de ella e inclusive la repudian. Sin embargo, toda vez que corresponde perfectamente a los hechos, se la conserva aquí por razón de conveniencia.

tor de las formas de manifestación religiosa, que la etnología se esfuerza por comprender (cf. sec. 5). Dicha teoría no trata, pues, de todos aquellos fenómenos que constituyen el objeto del presente estudio. Los considera simplemente como formas de degeneración, y P. W. Schmidt sustenta en esencia que las teorías animista y de la magia han aclarado suficientemente en el dominio de la religión esas formas de desarrollo más reciente. En consecuencia, sólo habremos de ocupamos de dicha teoría en cuanto a las ideas de dios, ya que nada aporta en todos los demás dominios. Sin embargo, por mucho que esta teoría del monoteísmo primordial haya reducido de modo indudablemente injustificado el dominio de la religión, le queda, con todo, como se acaba de indicar, el mérito de haber llamado la atención sobre las ideas de lo divino también entre los pueblos primitivos. Porque el hecho de que inclusive los pueblos más antiguos accesibles a nuestra investigación poseen una idea de lo divino, es casi indudable gracias al voluminoso material que ha aportado la teoría del monoteísmo primordial. Y si pese a todo se sigue sosteniendo a propósito de muchos pueblos, y en particular del estrato de los pueblos agrícolas, que carecen de dios, ello puede deberse a muchas causas. En efecto, para los pueblos primitivos rige también en gran parte el precepto existente entre nosotros de no jurar el nombre de dios en vano: esto forma parte de la esencia de todas las concepciones sobre lo divino.

Sin embargo, estas restricciones no constituyen el único motivo de que tan a menudo nada se nos diga acerca de las ideas de dios. Por otra parte, tampoco es raro que la idea de la deidad haya pasado efectivamente al trasfondo, en tanto que las *acciones* mismas —referidas originariamente a la deidad— han pasado al primer plano, siendo en ocasiones lo único que en el dominio religioso se sigue considerando seriamente como importante. Finalmente —y esta razón es cierta con demasiada frecuencia— es el caso que un viajero puede observar todas las acciones en cuestión con la mayor atención y no encontrar ninguna idea de la deidad, inclusive si ésta sigue viva, por ejemplo en los mitos. Esta forma de la descripción, a menudo muy minuciosa, de los cursos exteriores, sin consideración alguna de los contenidos espirituales en que se basan, es la que sigue predominando en las descripciones etnológicas.

A continuación trataremos con mayor detalle algunas de las ideas de dios entre los pueblos primitivos, pero insistimos una vez más en que no nos proponemos agotar su estudio. El carácter de incompleto se pondrá particularmente de manifiesto en la idea de dios específica de los antiguos pueblos agricultores, de la que habremos de ocupamos. Bajo el nombre de salvadores o héroes culturales se ocultan figuras muy

diversas (cf. p. 128). Lo mismo que en el caso de las altas culturas, también entre los pueblos primitivos cada uno de éstos ha creado, en el fondo, sus propias ideas de dios, y si no las ha creado directamente, las ha plasmado a su manera específica. Por consiguiente, las tipificaciones constituyen violentaciones de dichas ideas. Y sin embargo, no podemos prescindir de ellas si queremos "comprender" los fundamentos espirituales que han llevado en una época cultural a plasmaciones determinadas de la concepción de dios. Sólo en el dominio de las ideas del dios supremo existen trabajos previos muy extensos que debemos a los representantes de la teoría del monoteísmo primordial. Las trataremos aquí conjuntamente con otra idea de la deidad, que yo me propongo designar como la "deidad dema", distinta en todos sus rasgos decisivos del dios supremo y derivada de otras regiones anímicas del hombre. De esta contraposición podrán resultar con mayor claridad los rasgos típicos de estas dos representaciones de la deidad y su diferencia fundamental. Consideremos primeramente la idea del dios supremo o "ser supremo".

## 1. La teoría del monoteísmo primordial

La afirmación de que al principio de la historia de la religión figuraría la creencia en un ser omnipotente e infinitamente bueno fue formulada antes que por ningún otro —sobre la base de material etnológico— por Andrew Lang (1898). Sin embargo, el desarrollo extenso de esta teoría lo efectuó apenas P. W. Schmidt, quien ha presentado al respecto una obra, casi quisiera decir colosal, en 12 tomos (Der Ursprung der Gottesidee).

Una de las tesis básicas de P. W. Schmidt consiste en la comprobación de que son precisamente los pueblos etnológicamente más antiguos, aquellos entre los cuales la creencia en un ser supremo en el cielo se presenta de la manera más pura y brillante. Con ello se pretende haber aportado la prueba de que se trata efectivamente de la concepción de la idea de dios más antigua de la historia de la humanidad. Su discípulo, Gahs, aportó también material prehistórico en apoyo de dicha tesis. Unos hallazgos del paleolítico inferior se interpretaron, por comparación con material etnológico, como sacrificio ofrecido al dios supremo (cf. al respecto la crítica de Meuli, "Griechische Opferbrauche", pp. 283 *ss.).* Ni una sola de estas interpretaciones tan precisas de los materiales ha permanecido sin contradicción. Sería con todo una tarea muy ingrata contraponer una con otra todas estas discusiones de carácter polémico. Sin embargo, es igualmente insatisfactorio querer descartar estas tesis de la antigüedad remota o remotísima de

la creencia monoteísta mediante la simple comprobación de que sean tal vez correctas, pero que no están en todo caso suficientemente demostradas. En el marco de este trabajo sólo podemos señalar la justificación de la duda con unas pocas indicaciones. En efecto, ¿quién se atrevería a emprender una exposición convincente de la religión originaria de alguno de los pueblos primitivos, como por ejemplo los bosquimanos del África del Sur, tomando en cuenta las fuentes extraordinariamente exiguas de que disponemos para decidir la cuestión?

La única fuente verdaderamente buena, extensa y objetiva son las anotaciones de los mitos por Bleek. Sin embargo, nada hay en ellas (inclusive en la opinión de P. W. Schmidt) que permita concluir dicha creencia en un dios supremo. Todas las demás fuentes son más que exiguas y muestran a lo sumo, a través de sus datos contradictorios, que la religión de los bosquimanos hubo de ser una creación muy compleja, en la que tal vez jugara también un papel un ser supremo.

Esta complejidad se encuentra asimismo, como ya lo expuso Brown, en la religión de los *andamaneses,* otro de esos típicos pueblos antiguos. En mi opinión, carecemos sencillamente de toda posibilidad metódica de ordenar en sucesión histórica los datos muy diversos acerca de las deidades "Puluga" veneradas por los distintos grupos de las islas Andamán y de demostrar que la creencia en un ser "Puluga" concebido como masculino y único haya de situarse al principio, como trata de hacerlo verosímil P. W. Schmidt. Otro elemento central de la demostración de Schmidt lo constituyen los australianos sudorientales, tal como nos los ha descrito Howitt. Pero tampoco este investigador se inclina en modo alguno por la creencia en un ser supremo cual expresión *única* de la vivencia religiosa. En efecto, una profusión de las costumbres llamadas mágicas se encuentra allí en formas típicamente australianas, lo mismo que la iniciación. La semejanza de los dioses superiores de los pueblos del Sudeste con el espíritu —al que no se dirigen como dios supremo— de los ritos de iniciación del centro de Australia fue puesta de manifiesto, en mi opinión acertadamente, por Spencer y Gillen (pp. 492 s.).

Todas estas dudas se fundan en indicios y pueden apenas resultar convincentes. Pero ni siquiera un examen detenido del pro y el contra de las argumentaciones de P. W. Schmidt y sus críticos ocasionales podría aportar una clarificación definitiva, porque se dan,, precisamente en esta cuestión de la religión de los pueblos etnológicamente más antiguos, más factores de inseguridad que en ninguna otra (cf. De Martino, pp. 185 ss.). Apenas poseemos descripción alguna que nos esboce, de manera convincente, una imagen tan completa de las manifestaciones religiosas de esos pueblos antiguos, que nos permita ha-

blar con justificación de una religión uniforme en las distintas partes de la Tierra. Todos los datos son tan fragmentarios, que sólo laboriosamente se pueden extraer de ellos algunas ideas concordantes; de la manera más clara se revelan en el terreno de los llamados espíritus del bosque y de la caza en la idea de un "señor de los animales" (cf. cap. vi). Sin embargo, aun en el caso de que perteneciera también a dichas ideas comunes un ser supremo en el cielo, habrían de manifestarse graves dudas a propósito de la tesis de Schmidt, según la cual la concepción de este ser supremo se comprueba tanto más pura cuanto más remota sea la antigüedad histórico-cultural de los pueblos en cuestión. En efecto un solo vistazo a las formas religiosas de los pueblos africanos, por ejemplo, revela que los dioses del cielo de la ola cultural pastora, que por mi parte asocio con los *nilotas,* se destacan en forma mucho más clara y unívoca y dominan la plasmación religiosa conjunta mucho más fuertemente de lo que es el caso en cualquiera de los antiguos pueblos de cazadores salvajes. El único pueblo pastor que ha permanecido pagano, el de los *galla* de habla hamítica, del nordeste de África, cree en un dios del cielo Waq, que en todo lo que acerca de él sabemos recuerda formas de creencia del Antiguo Testamento. Para ilustrar con un breve ejemplo la representación de este dios del cielo en un pueblo pastor africano, cito una de las plegarias dirigidas a Waq por los galla, que Paulitschke (pp. 42 s.) ha anotado. Dice así: "¡Oh dios! Has dejado transcurrir el día en paz, permite que también transcurra en paz la noche, ¡oh señor, que no tienes sobre ti otro señor! No existe fuerza alguna fuera de ti; tú eres el único que no tiene obligación alguna. En tu mano, paso el día, en tu mano paso la noche, tú eres mi madre, tú eres mi padre."

Sin duda, también la religión de los galla —lo mismo que la de todos los demás pueblos pastores del nordeste de Africa— se ha presentado en los trabajos más recientes de modo considerablemente distinto de lo que antes fuera el caso; pero la semejanza obvia de las concepciones religiosas —particularmente de los galla— con las de los pueblos del Antiguo Testamento subsiste pese a todo. La proximidad geográfica entre el nordeste de Africa y Palestina sugiere en este caso una conexión directa, aunque dejemos de lado la cuestión acerca de si dicha conexión se funda en el contacto o bien en la adopción de un sustrato de cultura común a ambos grupos. Aunque no todos los dioses supremos africanos se dejan reducir a la expansión continental de las culturas de los pastores, no por ello deja de constituir un hecho muy conspicuo la vitalidad muy particular de esta idea de dios. En todo caso, la concepción de dios de los galla, por ejemplo, corresponde al dios supremo, tal como lo caracteriza la teoría del monoteísmo primordial, de

modo mucho más perfecto (cf. P. W. Schmidt, vol. vn) de lo que es el caso en cualquier otro pueblo más antiguo desde el punto de vista de la historia de la cultura.

A título de indicación mencionemos de paso que aparecen condiciones parecidas en Indonesia. Las representaciones de un dios del cielo, del retorno de los muertos al cielo y de viajes celestes míticos constituyen una parte esencial de la religión entre los pueblos de un estrato de las islas malayas centrales, en tanto que entre los pueblos agrícolas más antiguos se encuentran ideas de dios distintas, a las que habremos de referimos en seguida. También dicho estrato de la Malasia central, al que probablemente se debe la expansión prehindú del búfalo acuático en Indonesia, pertenece al tipo de las culturas etnológicas más jóvenes, sobre las que volveremos todavía (cf. sec. 8). Asimismo, en América nos encontramos ante un dios del cielo más concreto en las capas de cultura más jóvenes. A título de ejemplo señalemos solamente las plegarias de los *kwakiutl,* los cuales, pese a su forma de economía de apropiación, figuran entre las culturas más jóvenes de la América del Norte. Boas *(Religión* n, p. 182) nos informa acerca de la siguiente plegaria matutina: "Bienvenido, oh Gran Jefe, Padre, ya que vienes y Te muestras a Ti mismo en esta mañana. Venimos y vivimos. Protégeme, que nada malo me ocurra en este día, Jefe, Gran Padre" (cita según Wemer Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer,* pp. 16 s.).

Estas indicaciones sólo se pfoponen señalar el hecho de que la acentuación extraordinaria del dios supremo se encuentra de la manera más marcada en los pueblos jóvenes y que —al lado de otras ideas de la divinidad— posee una importancia destacada precisamente entre los cultivadores del trigo y los pastores, que encontramos como la gran masa de las culturas etnográficas más jóvenes, en muchos continentes. Más adelante volveremos a esbozar la cuestión relativa a de qué modo la idea de un "ser supremo" podría remontarse, con todo, a concepciones más antiguas (p. 118). Pero primero dediquemos nuestra atención a aquella otra idea de dios que hemos enfrentado aquí al dios superior. La designaremos con el nombre de "deidad dema" y daremos, en la sección siguiente, la razón de esta denominación.

## 2. La deidad dema

Ya Andrew Lang hubo de ocuparse del fenómeno de que existen indudablemente formas de religión entre pueblos primitivos, en las que la representación de un ser supremo no aparece en absoluto o carece por completo de importancia. Toda vez que la fe en un ser supremo

debería tratarse de la forma de creencia más antigua, es de suponer que los pueblos culturalmente más jóvenes que no la poseen perdieron dicha forma superior de religión, una vez desarrollada. Lang y Schmidt están de acuerdo en que este hecho sólo se explica mediante un desmedro de las facultades espirituales del género humano. Según Lang (pp. 281 s.), fue la comodidad del hombre la que lo llevó a considerar como forma más fácil de vida la de tratar con "espíritus sobornables y corruptos" que la de vivir conforme a las leyes severas de un dios superior. En esta forma habría desarrollado el hombre la "mitología inferior" y se habría iniciado el dominio de aquellos espíritus que la teoría animista considera como etapa primera de la religión. Pero si se examinan más de cerca aquellas formas de religión, a las que se refiere Lang, resulta totalmente incomprensible cómo pudo llegar a dicha afirmación. En efecto, si como se pretende el hombre sólo hubiera esperado ventajas de aquellos dioses-espíritus inferiores, dificultó la adquisición de las mismas a tal punto, que uno se pregunta si la puesta se justifica con la ganancia esperada. En todo caso, estos cultos exigen del hombre el mayor de los esfuerzos, y con frecuencia su propia vida.

Se me antoja por mi parte absolutamente cuestionable —examinando el problema desde ese punto de vista— que el hombre no hiciera un mal negocio al cambiar la forma de vida conforme a las leyes de un dios supremo, por los cultos, a nuestros ojos tan crueles, de otra religión. Opinión que sustenta también K. Th. Preuss ("Entwicklung und Rückschritt in der Religión", p. 247), quien supone que las religiones cultuales han sido desplazadas por religiones fundamentadas en la oración, porque los cultos ponían al hombre exigencias demasiado elevadas. En esta forma, la idea de un dios supremo que sólo exigé plegarias, habría pasado a primer término. Toda vez que hemos expuesto ya nuestra concepción del origen de las formas de expresión religiosa, sobra entrar aquí en los detalles relativos a la imposibilidad de que motivos de esa clase jugaran algún papel.

En conjunto, trátase principalmente, en la religión considerada por Lang como forma de degeneración, de los contenidos de la creencia de los primitivos pueblos agricultores, que conocemos mucho mejor que, por ejemplo, los de los antiguos pueblos de cazadores salvajes. Por estos pueblos agricultores "primitivos" o "antiguos" hay que entender un estrato de cultura extendido hoy todavía por casi todas las regiones tropicales de la Tierra, en el que el cultivo de tubérculos practicado por medio del roce constituye, juntamente con el aprovechamiento de los frutos de los árboles, la base económica esencial. La cría del ganado mayor, el arado, el abono de la tierra y los megalitos, así como, proba-

blemente, el cultivo de los granos no forman parte todavía del acervo cultural. Nos hallamos, pues, aquí en presencia de la forma más antigua del sistema agrícola tropical. Los portadores de esta cultura coinciden no sólo en rasgos importantes de la cultura material, sino también en otros de la cultura espiritual. He intentado en otro lugar una exposición completa de su forma de religión (cf. Jensen, *Das religióse Weltbild einer frühen Kultur).* Sobre todo en el próximo capítulo, pero ya en éste, habremos de referimos a menudo a ella. La teoría animista no se ha ocupado de la idea de dios de dicha cultura, sino que ha concentrado su atención exclusivamente en la creencia en los espíritus y en la veneración de los antepasados; contenidos de creencia que revisten efectivamente importancia eminente en los pueblos de la cultura en cuestión, y no únicamente en ellos.

La consideración excesiva prestada a los espíritus y los antepasados en las descripciones de los viajeros europeos ha llevado a pasar por alto, en la mayoría de los casos, el hecho de que la religión de dichos pueblos se halla asimismo infiltrada de concepciones de dios perfectamente determinadas, que son las figuras predominantes de las grandes fiestas de culto. Por lo demás, estas figuras divinas se distinguen claramente de los espíritus y los antepasados, inclusive a menudo por medio de otras designaciones correspondientes.

De los espíritus y los antepasados no hemos de ocuparnos aquí por ahora. Digamos simplemente que no son manifiestamente las figuraciones primarias de dicha forma de religión, como lo supuso la teoría animista y como se expone en la mayoría de las descripciones, sino que adquirieron su importancia a partir de las figuras divinas y de la esencia peculiar de las mismas (cf. caps, xrv, xvi). La indicación relativamente frecuente en las descripciones de estos pueblos, en el sentido de que no poseen idea alguna de dios y sólo temen a los espíritus y veneran a los antepasados, ha de acogerse con la mayor desconfianza y se explica probablemente por una parte a partir de la importancia ya mencionada de la creencia en los espíritus y los antepasados particularmente en la vida cotidiana de estos pueblos y, por otra parte, como consecuencia del conocimiento deficiente de su acervo mitológico. En efecto, si se conocen los mitos, los cuales, según ya se expuso (cap. n), han de considerarse como el fundamento espiritual de las ceremonias, pasarán al primer plano las figuras divinas por cuyo carácter y esencia se revelan como "religión" las diversas creencias. En el tiempo originario estas figuras divinas tenían su morada en la tierra y ellas decidieron el orden de la existencia y el originarse de las cosas importantes para la vida.

Para poder señalar ejemplos de tales figuras divinas de los pueblos

agricultores, me refiero a la exposición sintetizada mencionada. Entre los *wemale* de la isla Ceram del archipiélago de las Molucas (Indonesia) sobresalen del círculo de las figuras míticas tres deidades femeninas de esta clase, a saber: Satene, Rabie y Hainuwele *(Das religióse Weltbild einer frühen Kultur,* pp. 34 ss.). El hecho de que las personas divinas sean exclusivamente del género femenino no es la regla en todas partes. En efecto, en los mitos de los *marind-anim* y de los *kiwai* —ambos radicados en la costa sur de Nueva Guinea— se encuentra un gran número de tales figuras, tanto del género masculino como femenino. Tal, por ejemplo, el Jawi, de los *marind-anim,* que sufrió la primera muerte y de cuya cabeza surgió el primer cocotero (pp. 46 s.), y la "madre del culto", como representante de la cual se mata y consume en la fiesta anual de la fecundidad a una muchacha (p. 49); o bien, entre los *kiwai,* la figura sobresaliente del Marunogere, por quien la muerte y la procreación fueron introducidos en la Tierra (p. 60), y su hija Pekai, de cuyo cadáver despedazado surgieron las plantas útiles (p. 59), para no citar más que algunos de ellos y algunas de sus características esenciales. Entre los uitoto de la América del Sur nos encontramos con el padre originario de la tribu y creador Moma y con la figura similar de Husiniamui (pp. 109 $.), y entre los indios del sur de California, ante todo con Wyot (pp. 93 ss.). La enumeración de semejantes deidades se dejaría proseguir, sobre todo, mediante la cita de ejemplos melanesios. Pero también en el Africa central encontramos figuras de esa clase —sobre todo la de Kakaschi-Kakullu— en la mitología del sur de la cuenca del Congo (Frobenius, *Atlantis* XII, páginas 74ss.). En la exposición mencionada nos hemos limitado a estos ejemplos, porque poseemos de ellos descripciones exactas suficientes —que en otros casos faltan a menudo— para poder exponer claramente el carácter de dichas deidades.

Si hasta aquí hemos hablado simplemente de una deidad, preséntanse ahora en cambio reparos a propósito de esta designación, aunque **no** porque su carácter divino se presente como dudoso. Antes bien, éste está perfectamente definido por los datos de los mitos al respecto. Sin embargo, nuestra idea de dios y de los dioses, producto del conocimiento **de** las altas culturas y de nuestra educación cristiana, es con todo tan precisa, que aquellas deidades de carácter totalmente distinto no acaban de adaptarse a la misma. Con objeto de destacar su peculiaridad frente **a** las concepciones que nos son familiares, se las ha designado hasta el presente por lo regular como héroes tribales o culturales, o como transformadores o algo semejante. A mi parecer, estos nombres no expresan bien la grandeza del fenómeno. Parece indicado poner también de relieve en la designación el carácter divino y delimitarla por medio de *un*

*nombre común,* de modo análogo a como hablamos de dioses hindúes o griegos, o del dios del Antiguo Testamento o del Islam, ligando a ello ideas concretas. Los marind-anim de Nueva Guinea poseen un nombre común para la totalidad de los seres del tiempo originario y para las figuras divinas creadoras entre ellos. Los llaman "dema", y el nombre de *"deidad dema"* como denominación general me parece indicado, en el supuesto de que se lograra exponer la unidad de la idea de dios que ha de justificar un nombre común.

La primera cuestión ha de rezar: ¿cuál es la característica principal por la que la deidad dema se distingue de las ideas de dios familiares para nosotros? En mi opinión, la característica más obvia reside en la actuación temporal de las deidades. Nosotros conocemos, en efecto, una deidad ubicua que dirige los destinos del mundo y con la que el individuo puede ponerse en relación por medio de la plegaria, el sacrificio y una actitud devota. La deidad dema, en cambio, no está presente de este modo —en el cielo, por ejemplo, o en el Olimpo—, sino que *su presencia es de naturaleza totalmente distinta.* Su única actitud activa se sitúa en el tiempo originario remotísimo o, más exactamente, al final del tiempo originario. Vimos ya que los mitos apuntan a representar todo lo existente como algo "que llegó a ser", y de ahí que deban presuponer necesariamente un estado distinto anterior del mundo (cf. cap. m, 2). Y los seres dominantes en ese "tiempo originario" son los dema, que ora se describen bajo figura humana, ora bajo figura animal o de alguna planta. Entre ellos son las *deidades* dema las que mediante su actividad creadora producen lo que es y el orden del ser y en esta forma ponen término, simultáneamente, al tiempo originario.

El proceso creador es asimismo fundamentalmente distinto de los acontecimientos que conocemos en relación con las concepciones de un dios supremo. Ningún ser es "hecho" a mano siéndole luego insuflada la vida. Entre las variadas descripciones míticas acerca de cómo surge lo que es, siempre vuelve a presentársenos en múltiples variantes un mitologema, que al principio se nos antoja desconcertante, y ha de considerarse en general como la concepción fundamental de la visión del mundo de los antiguos pueblos agricultores. El acontecimiento decisivo por el que se originan las manifestaciones importantes de la vida es *que los dema den muerte a la deidad dema.* El trasfondo religioso-filosófico de este sacrificio mítico de dios será objeto todavía de un estudio más detallado (cf. cap. vin). No subsiste, en todo caso, duda alguna de que se trata —como en todos los grandes mitos verdaderos— de un enunciado verídico acerca de la esencia del ser y del orden del ser. Es importante además, en este orden de ideas, el hecho de que el mitologema del sacrificio de la deidad dema sea una descripción auténticamente

religiosa, esto es, derivada de la actividad divina creadora, de la situación vital del hombre, el animal y la planta. Con el fin del tiempo originario cesa la existencia dema. En lugar de la inmortalidad se introduce ahora la vida terrenal mortal, pero también la facultad de reproducción, la necesidad de alimentos y la forma del ser, aniquiladora de la vida. La deidad dema sacrificada se transforma en planta útil, pero emprende asimismo el primer viaje de la muerte y se transforma en el reino de los muertos, cuya representación en la tierra es la casa del culto. Al lado de esto vuelve la indicación de que va como luna por el cielo y aparece, mediante su desvanecerse y su nuevo resurgir, cual un símbolo de la vida en perpetuo proceso de renovación.

Una deidad semejante no está presente, y sería totalmente absurdo dirigirle plegarias. No rige los destinos terrenos, sino que ha creado lo que es —hacia lo cual se orientó el interés del hombre— en su orden actual, y dentro de los límites de este orden transcurre lo acontecido. La actitud religiosa del individuo consiste esencialmente en conservar la conciencia del origen divino de dicho orden, y de ahí que la vida cultual sea preponderantemente una representación dramática de los acontecimientos mismos del tiempo originario. Como tales hay que entender en primer término las numerosas matanzas rituales que conocemos de los pueblos pertenecientes a dicha cultura, pero también otras formas de culto que sólo podemos comprender correctamente a partir del mitologema en cuestión.

### 3. La actuación en el tiempo originario y la presencia

Hasta aquí hemos acentuado con exceso que la deidad dema sólo actuó al final del tiempo originario y que, en contraste con otros dioses, carece de presencia, pero esto requiere ciertas restricciones. Y una vez expuestas éstas revelaráse que su presencia es de naturaleza totalmente distinta de las ideas que nos son familiares. Hemos señalado ya que la deidad dema muerta subsiste de diversas maneras: en las plantas útiles, y en el reino de los muertos.

Por ello la comida no cotidiana de los frutos en las ceremonias, o la de los llamados animales de sacrificio —que en realidad sólo son representantes de la deidad—, o bien, de modo más drástico, el banquete dedos caníbales, constituyen formas de representación de los acontecimientos divinos en el tiempo originario. Pero de ahí también que un cocotero o un fruto del campo puedan proporcionar una presencia inmediata de la deidad; y es lo que hacen, en verdad, en las grandes fiestas religiosas, en las que los demás se presentan bajo la forma de aquello que ellos crearon, y en las que los actores que representan a las

deidades ilustran por medio de máscaras o de disfraces fantásticos al dema-coco, al dema-banana y a otros personajes míticos con los atributos de su actuación.

Pero aún más directa es la presencia de los dema en el propio hombre, porque éste surgió de aquéllos al final del tiempo originario. La larga cadena de los antepasados une a los que viven actualmente con los dema del tiempo originario, y a través de la muerte tiene el hombre la posibilidad de ser admitido para siempre en la comunidad de los dema. Aquí se encuentra —como ya se apuntó anteriormente— la raíz del culto a los antepasados, que constituye un elemento tan importante de esta forma de la religión de los agricultores (cf. cap. xv, 1). También el mundo de los espíritus está arraigado en estas ideas de conformación invariable. Ellos han surgido —según indica claramente una forma del mito—, lo mismo que los animales con los que a menudo se los equipara, de aquellos dema que al final del tiempo originario no lograron salir airosos de la prueba exigida por la deidad y *no* obtuvieron, en consecuencia, la forma de ser humana (cf. cap. xvi).

Estas pruebas varían entre los distintos pueblos. Según una creencia muy extendida, se convierten hoy todavía en espíritus y no llegan al reino de los muertos aquellos difuntos que no logran llevar a cabo una tarea impuesta por el guardián de dicho reino. El orden de ideas religioso-filosófico —señalémoslo de paso— apunta a la exigencia moral fundamental de que el hombre ha de conservar la conciencia del origen divino del orden del ser; porque las ceremonias religiosas constituyen preparaciones para el viaje de la muerte y no tienen en última instancia otro sentido que éste, orientado al cumplimiento de la exigencia moral (cf. cap. ix). Así, por ejemplo, los dibujos del tatuaje se consideran entre los *kayan* de Borneo como una especie de visado de pasaporte que facilita la entrada en el reino de los muertos, porque demuestran que el difunto ha participado con éxito en las cacerías de cabezas (Hose y McDougall, II, p. 41). Se relacionan también con la prueba en cuestión, vinculadas a la entrada en el reino de los muertos, las danzas tan extendidas del laberinto. Con frecuencia constituyen una forma particular de la representación de las deidades dema diversos instrumentos musicales, en cuyos sonidos se manifiesta la voz de éstas. Trátase por lo regular de tambores, matracas y flautas, sustraídos en cuanto instrumentos de culto al empleo profano, y que en los informes míticos se hallan expresamente referidos a la deidad del tiempo originario, y de tal modo, que en ocasiones están hechos de la madera del árbol en el que la deidad dema se transformó a su muerte. Un hermoso e ilustrativo mito de esta clase proviene de los *yahuna* del Brasil occidental y ha sido anotado por Koch-Grünberg, (Zwei *Jahre bei den Indianern Nord-*

*west-Brasiliens,* pp. 386$.). Se habla en él de un joven, Milomaki, que cantaba tan maravillosamente, que mucha gente acudía desde lejos para oírle. Llegado a la edad adulta, lo quemaron en una hoguera. Y seguía cantando con sonidos magníficos al abrirse su cuerpo. De sus cenizas surgió la primera palmera *paschiuba,* de cuya madera se tallan grandes flautas que reproducen las melodías maravillosas que en su día cantara Milomaki. A las mujeres y los niños no les está permitido ver dichas flautas, que se tocan en las fiestas llamadas de Yurupari, en las que se danza en honor de Milomaki, creador de todos los frutos.

Esta forma de la presencia de las deidades dema es la que tiene especialmente en cuenta Egon Schaden (p. 164), al comprobar en una cuidadosa investigación sobre los indios de la América del Sur, que los "espíritus" de sus "héroes" míticos del tiempo originario —se trata de demas típicos— viven como algo absolutamente real. "Viven en los ornamentos que los representan y en los instrumentos musicales que reproducen sus voces."

Y si comparamos la deidad dema de los primitivos agricultores caracterizada hasta aquí, con el ser supremo de la teoría del monoteísmo primordial, las diferencias saltan a la vista ya en los caracteres exteriores. En efecto, se considera por lo regular que en los lugares en que se profesa el culto tuvieron lugar los acontecimientos del tiempo originario. En la representación de dichos pueblos, el reino de los muertos se sitúa casi sin excepción bajo la tierra. La ubicuidad de las deidades dema puede entenderse a lo sumo de tal modo, que están presentes *en* los individuos, los animales, las plantas e inclusive en los instrumentos de culto, en los que se han transformado. Sin embargo, su presencia no se percibe en la vida cotidiana sino sólo en ocasiones especiales, sobre todo en ocasión de las festividades del culto. También de aquel rasgo tan importante del dios supremo en la teoría del monoteísmo primordial, la bondad, sólo puede hablarse en relación con las deidades dema en un sentido totalmente distinto. Porque el orden creado por los dema incluye todos los aspectos de la realidad, tanto los hostiles como los favorables, tanto la mortalidad como la facultad de reproducción. La creencia religiosa y la constante repetición ritual de los acontecimientos creadores del tiempo originario permiten concluir un concepto fundamentalmente optimista de la vida. La manera de ser del mundo se loa en su conjunto cual producto de la actividad divina. Falta todo pensamiento enderezado a derivar las contingencias desagradables de la vida de la actividad de antagonistas diabólicos, o a concebirlas como castigo de dios por un comportamiento pecaminoso de los hombres. La esencia de los dema está más allá del bien y del mal. Llama además la atención el hecho de que el mitologema de estos pueblos agricultores

casi nunca se ocupe de la creación de la tierra, en tanto que ésta se halla por lo regular incorporada a las creaciones del dios supremo. El interés se dirige esencialmente al origen de los seres vivos y, ante todo, al de los órdenes de la vida.

Todos estos rasgos hacen que las dos ideas de dios se presenten como fundamentalmente distintas una de otra. ¿Es posible conquistar la visión del mundo de los pueblos agricultores como fenómeno de decadencia en el marco de las formas religiosas de la historia de la humanidad? A nuestro modo de ver, sólo cabe la respuesta negativa. Inclusive si nos permitiéramos generalizar nuestros sentimientos occidentales del horror ante cultos en los que intervienen sacrificios humanos, caza de cabezas y canibalismo, y los declarásemos simplemente como exponentes de una humanidad más noble, aun así no podríamos permanecer insensibles a la grandeza de la concepción religiosa. Habríamos de admitir que los contenidos de sus vivencias han encontrado aquí una plasmación cultural que lleva su justificación en sí misma. Nada tiene de sorprendente, pues, que las creencias que han hallado su plasmación más viva entre aquellos antiguos pueblos de agricultores vuelvan siempre a aflorar, según veremos todavía, en formas de religión posteriores y hasta en las altas culturas, y hayan mantenido su posición inclusive en el marco de sistemas religiosos totalmente distintos.

Habremos de ocuparnos todavía en detalle de la cuestión relativa a los enlaces íntimos que existen entre las deidades dema y los dioses politeístas de las culturas superiores. Baste aquí una única referencia a un trabajo de K. Kerényi (Kore, pp. 341 ss.), para subrayar que inclusive figuras como las de Deméter y Perséfona de la mitología griega y los cultos de Eleusis reproducen la idea mítica básica que domina de modo tan exclusivo en la visión del mundo de los pueblos agricultores.

Lo mismo que todas las plasmaciones culturales, también el concepto religioso del universo, basado en la idea de dios de los dema, ha conducido por supuesto a manifestaciones de decadencia, que se aprecian concretamente, por ejemplo, en las matanzas en masa de hombres y animales, de las que habremos de ocuparnos todavía. Es imposible, sin embargo, situar la creencia en un dios supremo al principio de la historia de la humanidad a título de forma sublime de religión, y considerar todas las demás figuraciones posteriores, en la medida en que no se fundan expresamente en dicha creencia, como manifestaciones de decadencia. Es lo cierto, más bien, que ambas formas han hallado expresión sublime en sus respectivas épocas creadoras y que las dos han mostrado igualmente, en épocas de empobrecimiento cultural, formas de degeneración.

## 4. Monoteísmo y politeísmo

La cuestión más importante a propósito de la relación entre la deidad dema y el dios del cielo habría de ser —por lo menos desde el punto de vista de las teorías occidentales— la de la unidad o pluralidad de los dioses venerados. El Antiguo Testamento, el Cristianismo y el Islamismo han fundamentado la superioridad de su religión, entre otros, en el carácter de única, de su deidad. Lang y Schmidt creen que la singularidad hubo de constituir ya un rasgo esencial de la idea de dios en la cultura originaria. No nos ocuparemos por el momento de preguntar si el *monon* revistió jamás, en la creencia de la humanidad primitiva, la importancia relevante que adquiere en el Antiguo Testamento. Que yo sepa, no existe afirmación directa alguna en tal sentido. Por otra parte, también el dios del cielo de los pastores africanos, por ejemplo, raramente se presenta solo. En ocasiones se tiene una pareja de dioses, como entre los *masai* y los *hotentotes,* pero con mayor frecuencia todavía aparecen al lado del dios del cielo otras figuras divinas. Mas la importancia sobresaliente de una determinada figura divina pudo sugerir, sin duda, la idea de un monoteísmo natural, sin que por ello el *monon* se elevara a la categoría de principio o sin que se le atribuyera una importancia particular. Además, la idea determinada de dios, como se nos presenta en el ser supremo, sugiere particularmente la creencia en un solo dios. Ya el nombre de "ser supremo" que se le atribuye, y que en la mayoría de los casos corresponde perfectamente a los hechos, lo mismo que el carácter de *prima causa,* propia de esta idea de dios, ponen de relieve su singularidad.

En contraste con ello, las deidades dema casi nunca se presentan solas, de modo que también según este rasgo más bien exterior se impone la idea de cierto parentesco con el politeísmo de las culturas superiores. Pero precisamente esta comparación revela una diferencia importante. En efecto, las figuras divinas dema que aparecen bajo nombres diversos en distintos mitos de uno y el mismo pueblo son tan parecidas entre sí, que resulta difícil sustraerse a la impresión de que se trata solamente de variaciones de uno y el mismo tema. He expuesto en otro lugar *(Hainuwele,* pp. 11 *ss., 32 ss.) por* cuántos vínculos están enlazadas las tres deidades femeninas de los wemale del occidente de Ceram, que sólo reflejan aspectos diversos de una misma realidad; que pueden figurar una en lugar de la otra, y entre las que inclusive se encuentran enlaces de los nombres. Esta misma uniformidad se observa en las figuras dema, tan numerosas, de los marind-anim. Entre éstos revélase el carácter unitario de los diversos complejos de ideas con mayor fuerza en los cultos, numerosos asimismo y que sirven en cada caso a

la dramatización de un mito determinado. Sin embargo, el curso de las ceremonias muestra un parentesco tan íntimo entre las ideas en que se fundamentan, que se propende a suponer como su origen una ceremonia única, a partir de la cual se habrían originado luego, en el transcurso de un largo tiempo, cultos distintos, pero muy parecidos entre sí (cf. por ejemplo, los cultos de los *rapo-imo* y de los *majo,* en *Das religióse Weltbild eirter frühen Kultur,* pp. 49 ss.). Entre los *kiwai* sólo se trata esencialmente de *un mismo* culto, pero aquí figura en los mitos correspondientes un gran número de deidades dema, las cuales presentan entre sí tantas similitudes, que en muchos casos vuelven a aparecer los mismos acontecimientos en diversos mitos (cf. *Sido, Soido y Marunogere,* en *Das religióse Weltbild einer frühen Kultur,* pp. 58 ss.). Los múltiples mitos y los diversos cultos de los uitoto de la América del Sur los ha interpretado reiteradamente Préuss, o sea el mismo investigador de campo, que nos los ha trasmitido como variaciones sobre uno y el mismo tema, esto es, el de la muerte infligida a una deidad lunar (I, p. 144).

Suscítase la cuestión de saber cómo ha podido llegarse a semejantes variantes si se admite como su origen *un solo* mito de configuración invariable y *un solo* culto correspondiente. Por mi parte no considero difícil representarse desarrollos históricos de la cultura que condujeran a tales variantes, sobre todo entre los pueblos ignorantes de la escritura y que, por consiguiente, sólo oralmente podían conservar aquello que una vez había sido plasmado. En efecto, sabemos por experiencia cuán rápidamente se produce una variación de la primera comunicación en el caso de la trasmisión oral. En consecuencia, una variante que vuelva al punto de origen puede fácilmente haberse apartado tanto de la versión original, que consiga mantener su forma independiente, aunque parecida, al lado de ésta.

Ahora bien, si los mitos de las deidades dema derivan de una sola concepción originaria, ello significa que tal vez en un principio sólo hubo *una* deidad de éstas. Sin duda, esto resultará difícil de demostrar; pero, sobre la base del conocimiento del material, me inclino por mi parte hacia dicha concepción. Sin embargo, ya el hecho de que las variaciones míticas se colocaran tan despreocupadamente una al lado de la otra, y de que cultos distintos —aunque semejantes— figuren a menudo uno al lado de otro, revela que el *monon* no había de importarles mucho a los individuos de la cultura en cuestión. Y que, efectivamente, éste no fue jamás el caso entre los pueblos primitivos antes del Antiguo Testamento, afirman en mi opinión todas las fuentes disponibles, inclusive las relativas al dios del cielo.

Así pues, el rasgo característico de la singularidad del ser supremo,

tan importante para la teoría del monoteísmo primordial, posiblemente no sólo se enlaza con la concepción de un ser supremo, sino que constituye tal vez una característica natural de las formas religiosas primitivas. También la idea divina del "señor de los animales" entre los pueblos cazadores (cf. cap. vi) pudo haber ostentado perfectamente dicho rasgo. Sin embargo, en parte alguna se nos presenta antes del Antiguo Testamento, como un principio de carácter incondicional.

Toda acentuación de un principio determinado comporta cierto grado de intolerancia. La subsistencia simultánea de ideas muy diversas de dios entre la mayoría de los pueblos primitivos constituye el reconocimiento tolerante del hecho de que son muchos los caminos que llevan a la vivencia de dios. Si bien la idea originaria de la deidad dema pudo haber estado perfectamente enlazada con un monoteísmo natural, existe, con todo, un determinado tipo de deidades dema que parte ya, desde el principio mismo, de una dualidad. Son éstos los gemelos míticos o parejas de héroes, que en su esencia reflejan la polaridad del mundo y que por ello se enlazan con tanta frecuencia con el Sol y la Luna, o con otros pares de elementos opuestos de la realidad. Parecen pertenecer a una capa cultural perfectamente determinada y se los ve a menudo como los fundadores de organizaciones sociales duales, de las que habremos de ocuparnos todavía (cf. cap. vn, 1). En lugar de un monoteísmo natural podría hablarse aquí, asimismo, de un dualismo natural, que hubo de hallar en aquel estrato primitivo su expresión ritual más pura, porque así hemos de concebir, como ya se expuso (cap. n, 1), a las organizaciones sociales de carácter dual.

No está ciertamente fuera de lugar poner las parejas antagónicas de las religiones de las culturas posteriores, que se dejan reducir brevemente a la fórmula de dios y demonio, en conexión genético-cultural con aquel "pensar en formas duales" más antiguo. Resulta difícil, en cambio, por no decir imposible, considerar, por ejemplo, como sublimación o "evolución" de las ideas "primitivas" más antiguas la doctrina de la partición del mundo en dos, de Zaratustra. En efecto, la doctrina del dios bueno, al que su antagonista diabólico le estropea la creación, se atiene en última instancia a un rasgo distintivo muy problemático, ya que divide al mundo en factores favorables al hombre y en factores contrarios al mismo, y no puede decirse que este principio de división haga justicia a la esencia de las cosas. Sin embargo, desde el punto de vista puramente fenomenológico, también las parejas divinas posteriores se fundan en el pensamiento dualista.

## 5. Diversos orígenes histórico-espirituales

Aun cuando ¡a idea de los dema se derivara originariamente de una sola deidad y se revelara en ello una similitud exterior con el ser supremo *único,* habría que subrayar siempre la diversidad originaria fundamental de las dos ideas de dios. En efecto, una y otra derivan de actitudes totalmente distintas del ser humano, como se puede demostrar en condiciones culturales algo más claras. La diversidad acentuada de las dos ideas se revela de modo particularmente evidente en la subsistencia imperturbada de ambas en el mismo pueblo, para lo que se podrían aducir muchos ejemplos. Pero limitémonos a citar uno, del que informa un partidario de la teoría del monoteísmo primordial.

Gusinde nos proporciona una exposición muy detallada de la cultura del antiguo pueblo de los *selknam* (u ona), de las islas de la Tierra del Fuego, junto a la punta meridional de la América del Sur. Según Gusinde, se sitúa en el centro de la religión de dicho pueblo cazador la figura de un ser supremo que tiene por nombre Temaukel. "No son sino este personaje y la adoración que se le tributa los que constituyen la religión propiamente dicha de los selknam..." (p. 495). Temaukel mora en el cielo, y nadie logra nunca verlo. No tiene cuerpo. Ni tiene esposa e hijos. Siempre estuvo ahí y no muere nunca. Jamás viene a la Tierra. Ve todo lo que ocurre en ésta y conoce aun los pensamientos más recónditos. También se le atribuyen realizaciones creadoras, "por muy exiguas que sean en cuanto a su número" (p. 501). Pero la configuración del mundo sensible, incluido el dosel de las estrellas, es obra de otras figuras creadoras, de modo que sólo le queda a Temaukel haber creado "el Cielo sin estrellas y la Tierra sin forma".

Corresponde a esta descripción, que se aviene perfectamente con la teoría del monoteísmo primordial, la falta casi completa de relaciones entre dios *y* el hombre. El ser supremo no se ocupa "del detalle de las condiciones de vida del individuo en particular, sino que se mantiene en cierto modo indiferente, en un aislamiento inaccesible" (p. 504). La única actitud religiosa de los individuos se expresa en la veneración, sobre todo al pronunciar su nombre, lo que por respeto se evita casi siempre. "Las plegarias faltan casi por completo." No hay "ni templos, ni fiestas religiosas públicas, ni ídolos o sitios de culto de cualquier clase que sea" (p. 508). Los sacrificios comprobados por Gusinde (p. 512) son muy cuestionables, pero en todo caso, en esta forma —o sea como sacrificios—, son absurdos. Al lado de esta figura ciertamente muy abstracta de Temaukel, existen, según la creencia de los selknam, algunas "personalidades importantes" que vivieron en el tiempo originario como primeros seres en la Tierra del Fuego, pero no eran todavía los hombres

actuales. Entre ellas sobresale de la manera más viva la figura de Kenos, que fue enviada por Temaukel a la Tierra. Formó con terrones de tierra las partes sexuales masculina y femenina, de cuya unión nacieron los primeros hombres, los cuales sin embargo tampoco eran todavía los hombres actuales, sino, antes bien, seres dema, ya que no se daban aún muchas peculiaridades de la forma de ser humana, tal como la muerte. Kenos levantó el cielo, que entonces se extendía todavía a flor de tierra. Enseñó a los hombres a hablar. Cuando los hombres envejecían, no morían, sino que despertaban rejuvenecidos de un profundo sueño para volver a envejecer. Cuando ya no querían levantarse se convertían en un monte o en un pájaro, en un viento o un animal marino, en una roca o una estrella, como el propio Kenos, quien después de toda su labor creadora se fue al cielo como estrella (pp. 571 ss.). También la ley moral válida para los hombres proviene de Kenos.

Gusinde atribuye mucha importancia al hecho de que Kenos ejecutara sus labores benéficas por encargo de Temaukel. En cambio, para nosotros, esto no reviste importancia alguna, ya que sólo se trata de una indicación que enlaza la actuación de Kenos con la existencia de Temaukel y subraya una vez más el carácter de *prima causa* del ser supremo. Sin embargo, Kenos y las "personalidades importantes" con él relacionadas son deidades dema típicas, de las que derivan no sólo todas las cosas de la realidad, sino también los órdenes morales de la vida, en cuyo ámbito se mueven los hombres. De modo característico, la actividad creadora de los dema es la de su transformación en los fenómenos que en esta forma aparecen por primera vez en la vida, ya que los verdaderos antepasados, o sean Kenos y sus congéneres, prosiguen su existencia en forma de algún *ente natural* (p. 579). El final del orden del tiempo originario tiene lugar mediante la introducción de la muerte por otro dema.

Todas estas descripciones nos muestran claramente la subsistencia, una al lado de otra, de dos ideas de dios totalmente distintas. (Paso aquí por alto el hecho de que Gusinde no atribuya manifiestamente a las "personalidades importantes" ningún género de carácter divino ni les conceda contenido alguno de vivencia religiosa. Sus propias descripciones difícilmente se conciban con este punto de vista.) Temaukel es considerado por el propio Gusinde como ser supremo típico. Kenos y sus semejantes son deidades dema típicas, pese a que los mitos que tratan de sus hazañas no constituyan los mejores y más vivos ejemplos. El único enlace entre aquél y éste consiste, como ya se mencionó, en la indicación de que Kenos obra por encargo de Temaukel, pero sin que esta unión causal logre eliminar ni la completa diversidad ni tampoco la ausencia efectiva de conexión entre ambos.

Dejemos fuera de toda consideración la cuestión acerca de si las deidades dema pertenecen al acervo originario de concepciones religiosas de los habitantes de la Tierra del Fuego, o si fueron adoptadas en tiempos posteriores, de pueblos pertenecientes a otras culturas. Por mi parte (lo mismo que Gusinde) considero esta última alternativa como más probable, a pesar de la relativa vitalidad de las creencias. Por supuesto, la misma cuestión habría de plantearse en relación con el ser supremo. Pero no es esto lo que aquí importa, sino la subsistencia efectiva, una al lado de otra, de las dos representaciones de dios, que no parecen estorbarse mutuamente y presentan también poca inclinación a unirse. El ejemplo de los habitantes de la Tierra del Fuego había de demostrar, como uno entre muchos, que dicha subsistencia simultánea imperturbada sólo es posible por la diversidad fundamental de ambas ideas. Que esta posibilidad no se ha dado siempre, lo muestran las numerosas formas híbridas y las influencias recíprocas de las que se habla en la sección que sigue.

## 6. La prima causa

En una comparación de las dos concepciones de dios, se nos presentó como rasgo característico principal distintivo no la singularidad del ser supremo, sino la otra forma de acción del dios del cielo y su presencia constante como persona individual y activa, como rector de los destinos terrenales, que es por lo regular el que determina, asimismo, castigando o recompensando, el destino individual, tal como P. W. Schmidt nos lo describe. A menudo, sin embargo, el dios superior nos es descrito como ocioso y situado demasiado alto y demasiado lejos para poder ocuparse de los asuntos de los mortales. Esta ociosidad se relaciona con el segundo rasgo distintivo entre el ser supremo y los dema. La deidad suprema es un ser a-cultual, lo que probablemente se relaciona con la clase particular de los mitos que se cuentan a su propósito. En efecto, éstos se refieren, en la mayoría de los casos, a la creación del Cielo v de la Tierra.

La deidad dema, en cambio, casi sólo se ocupa en forma creadora de lo viviente y, en particular, de la forma de ser del hombre, en tanto que por lo regular la tierra ya existe, y en todo caso no se pregunta en los mitos por su origen. Frente a ello, la actividad del dios del cielo es de naturaleza totalmente distinta. Cuando Dios dice: "¡Que la luz sea!", y la luz fue, el acto creador procede de su omnipotencia. Sin embargo, la descripción del acto mismo no contiene elemento mítico alguno. Los hombres y los animales, en cambio, se hacen en forma artesanal. Dios mismo permanece fuera de su creación como el gran causante...

También los dema son los causantes de sus creaciones. Pero se transforman ellos mismos en las manifestaciones en las que siguen existiendo a su manera. Aquí el acontecimiento es de carácter *genuinamente mítico,* porque contiene indicaciones que explican la esencia de las cosas que llegaron a ser, en una forma que sólo el mito puede captar. Desde el punto de vista mitológico, el ser supremo es un *Deus ex machina* cuya sola voluntad, sin motivación alguna, puede originar las cosas.

Toda idea de dios plasmada por el hombre ha de tener su correspondencia en la disposición humana, en las realidades psíquicas del hombre. Sería preciso enlazar las dos representaciones diversas de dios con sectores totalmente distintos de la realidad humana. Las posibilidades psíquicas que se relacionan con la concepción de la deidad dema son la facultad humana de experimentar el aspecto divino *en los fenómenos* del mundo. La visión del mundo de los pueblos agricultores consiste esencialmente en una exposición del mundo como originado por la realización divina. En el centro de la exposición se sitúa la forma de ser humana, que ha revelado su contenido divino en sus aspectos más inquietantes: la muerte, la procreación, el matar y la necesidad de alimentos.

Frente a ello, la existencia del ser supremo se basa en mucho mayor grado en las facultades intelectuales del hombre. Los contenidos de la vivencia que llevaron a la plasmación de la deidad dema dependen en mucho mayor grado de la intuición directa. Cuestiones como la del origen de todas las cosas y del sentido de todo acontecer —inclusive del actual— llevaron a la idea de un causante, de una *prima causa,* y de un dios que cuida de todo destino. Cabría preguntar, con profunda preocupación, de qué modo pudo la humanidad contentarse con una idea de dios que resulta hasta tal punto de meros procesos mentales. Pero aquí se plantea la cuestión contraria, en el sentido de si la humanidad se ha dado alguna vez por satisfecha, en sus creaciones religiosas, con esta sola idea de dios. Decididamente, éste no es el caso en el Cristianismo, que en la figura del hijo de Dios sacrificado puso al lado del ser supremo una idea de dios absolutamente mítica. El culto, en cuanto forma más genuina y profunda de expresión de la vivencia religiosa no podía ciertamente inflamarse en la deidad del cielo. Aquí, en efecto, no queda más que la oración como relación viviente entre dios y el hombre. (No menciono deliberadamente el sacrificio sangriento, porque en la forma en que nos ha sido trasmitido, no es más que una *supervivencia,* una prosecución mal interpretada, que ha llegado a ser absurda, de los sacrificios rituales, de los que habremos de hablar todavía en detalle (cf. cap. VIII). De ahí que el culto cristiano se refiera casi por completo a la vida y la actuación divinas del propio Cristo.

P. W. Schmidt examina asimismo la cuestión de cómo pudo concebirse la idea del ser supremo. La única discrepancia entre él y Andrew Lang consiste en la cuestión de la revelación originaria. En efecto, Lang se había negado a servirse de ella como explicación del origen de la idea de dios. P. W. Schmidt, en cambio, es al respecto —con razón, en mi opinión— de otro parecer; pero resulta, con todo, particularmente interesante leer la exposición *(Der Ursprung der Gottesidee,* pp. 185 ss.) de la forma en que pudo llegarse según él a la concepción del ser supremo ya *antes* de la revelación originaria, en la etapa más primitiva de la historia de la humanidad y por vía puramente racional. En relación con esta idea abstracta de dios, concuerdo en gran parte con él.

Con ello quisiera volver ahora, una vez más, a la cuestión mencionada al principio acerca de la antigüedad de la idea de un ser supremo. Sin renunciar a ninguna de las dudas allí consignadas, considero, con todo, la tesis de Schmidt de la máxima antigüedad de la idea del dios del cielo, en cuanto creador del mundo y rector de los destinos, como perfectamente posible desde el punto de vista puramente psicológico. Lehmann-Nitsche ha dicho en una ocasión que la pregunta del *porqué* era la pregunta humana más antigua. Desde este punto de vista ha de considerarse como conecta la comprobación de P. W. Schmidt en el sentido de que, habida cuenta de las dotes intelectuales que hay que suponerle, la humanidad primitiva estuvo en condiciones de plasmar una idea semejante de dios. Cuando se hacen indicaciones respecto de pueblos etnológicamente muy antiguos, que permiten concluir la existencia de dicha idea de dios, hay que convenir absolutamente en la *posibilidad* de que se trate de una representación originaria. Pero mayor importancia otorgamos, en consecuencia, a las dos comprobaciones formuladas anteriormente, en el sentido de que en los pueblos etnológicamente más antiguos esta idea de dios no puede nunca darse *sola,* y de que no constituye jamás la médula misma de las formas religiosas de vida.

Y si más arriba hemos visto en el informe de Gusinde sobre los habitantes de la Tierra del Fuego un ejemplo entre muchos de que las dos representaciones de dios subsisten una al lado de otra en uno y el mismo pueblo, no es sino perfectamente natural preguntar ahora acerca de las influencias recíprocas de dichas ideas. Por mi parte, veo la influencia decisiva de la concepción del dios supremo sobre la idea de los dema en un proceso sumamente significativo desde el punto de vista de la historia de la cultura, en el que hubo de efectuarse la transformación de las deidades del tiempo originario en los dioses concebidos actualmente como politeístas. Es posible que esta influencia no fuera más que uno de muchos factores operantes, pero es lo cierto, que en cuanto tal, no se la puede pasar por alto (cf. cap. vnr, 4).

No revisten en cambio tanta importancia histórico-cultural las fusiones ocasionales de las dos ideas. Así, por ejemplo, la figura mencionada de Moma entre los uitoto posee, pese a su carácter dema predominante, ciertos rasgos de un ser supremo. En el caso de las deidades dema polares, la que se relaciona con el Sol es "elevada" con frecuencia a la categoría de dios superior. Tenemos de ello un ejemplo muy claro entre los *apinayé* (cf. cap. v, 2). En sus mitos, el Sol y la Luna son las típicas deidades dema de carácter dual. Sin embargo, en la vida cotidiana sólo aparece el "Sol", cual deidad superior, en la plegaria y la adoración.

E inversamente, la idea de los dema ha debido influir indudablemente la representación del dios supremo. Sobre la base de lo que hasta aquí se ha expuesto, cabe deducir de dicha influencia los siguientes rasgos, a menudo comprobados, del dios en cuestión, a saber: 1) la ociosidad del dios del cielo, en la que a menudo se retrae a tal punto, que acaba por perder toda importancia para el hombre. No se aviene, en todo caso, con la concepción del rector de los destinos que interviene castigando y recompensando, pero forma, con todo, un claro paralelo con la cesación de la actividad de los dema al final del tiempo originario. *2)* Cuando el dios superior se considera también como fundador del género humano, ostenta rasgos característicos de los dema de los que los hombres suelen por lo regular derivarse en descendencia directa, en tanto que la formación manual del primer hombre, enlazada con tanta frecuencia con la idea del dios supremo, no comporta la descendencia directa en cuestión. 3) Finalmente, del tercer rasgo característico hemos de ocuparnos con alguna extensión. Se refiere a una actividad del dios supremo situada, asimismo, en el tiempo originario durante el estado de paraíso de la Tierra.

### 7. TrEMPO ORIGINARIO Y PARAÍSO

Los mitos relativos al tiempo originario, de los pueblos agricultores se han designado en ocasiones como modificaciones del relato del paraíso (por ejemplo, Fischer, pp. 204ss.). Pártese del supuesto de que la designación corriente de *paraíso* es lo suficientemente clara para nosotros como para poder utilizarla como explicación de aquello que de momento nos es desconocido. Se recorre el camino histórico —como tan a menudo— en sentido inverso: de las culturas superiores conocidas, a los antiguos pueblos desconocidos. No es raro, sin embargo, que se compruebe que dicho camino en nada facilita la comprensión. Porque el caso es que las concepciones que nos son familiares no corresponden siempre al sentido de las cosas, y a menudo el verdadero sentido de las

manifestaciones culturales sólo se nos revela cuando recorremos el camino inverso, o sea conforme al progreso de la historia: de los pueblos primitivos a las culturas superiores.

Ya señalamos en una ocasión el hecho de que los mitos genuinos de los pueblos primitivos parten casi sin excepción de otro estado de cosas en el tiempo originario, que luego llegó a su fin y fue sustituido por la forma de ser actual. Nada sería más obvio, pues, que pensar en la forma de existencia paradisiaca de los primeros hombres del Antiguo Testamento. De acuerdo con ello, se ha introducido para la forma en cuestión la designación de *relatos del paraíso,* adaptándola a un marco familiar, con la restricción, por supuesto, de que dichos relatos son variantes o formas previas primitivas del relato más perfecto del Antiguo Testamento. Con el concepto de paraíso relacionamos nosotros una gran profusión de ideas, ante todo la del pecado original y la expulsión del paraíso, que fue su consecuencia, con lo que empieza también la forma de ser actual, existencia desdichada, pecadora y lamentable en comparación con el estado paradisiaco. No había de resultar difícil establecer el paralelismo con los mitos de los pueblos primitivos hasta en los menores detalles. El pecado original es el asesinato de la deidad dema, o en ocasiones el primer contacto sexual, ligado de la manera más directa —como ya vimos— con la muerte, porque juntamente con la mortalidad se convirtió la facultad de reproducción en destino del hombre. En esta forma, a partir de lo familiar se hace comprensible lo incomprensible, y el mito se convierte en fábula inocente.

Sin embargo, tenemos interés, por nuestra parte, en no borrar las diferencias fundamentales entre ellos pese a la similitud innegable entre los tipos de relato. Podemos limitamos para ello a unos pocos puntos importantes. Hemos de empezar por contestar negativamente a la pregunta acerca de si los antiguos pueblos agricultores se formaban del tiempo originario la idea de un estado de cosas paradisiaco. La consideración mítica parte indudablemente de la esencia de la existencia actual y sólo trata, en interés de la técnica narrativa, de poner al principio un estado de cosas distinto, en lo posible opuesto. El acento cae, en el mitologuema genuino, no en la descripción del tiempo originario mismo, sino en la de su fase final, cuyos acontecimientos determinaron el principio de la manera de ser actual del mundo y el *primer tiempo* de la vida terrena. De ahí que la descripción del contenido de la existencia en el tiempo originario sea esencialmente etiológica, y no auténticamente mítica.

Y en general, el concepto del universo de los pueblos agricultores renuncia por completo a la comparación *valorativa* entre el mundo real y el tiempo originario. En la pérdida del paraíso, el Antiguo Testamen-

to pone el acento en el aspecto negativo de la vida: Eva habrá de parir hijos con dolor, y el campo dará cardos y espinas. En cambio, la concepción que encontramos en la visión del mundo de los antiguos agricultores se deja expresar, más bien, de esta manera: con el fin del tiempo originario, el hombre ganó la vida propiamente dicha; porque si bien es destructor de la vida y mortal, es también engendrador y reproductor; y si bien necesita en adelante alimentos, la deidad misma se ha transformado en ellos.

El Antiguo Testamento no pone en el centro de los acontecimientos del fin del tiempo originario el homicidio, sino la comida, en tanto que el homicidio se desplaza al acontecer posterior, en relación con Caín y Abel. Desde el punto de vista de la técnica narrativa esto constituye en el fondo una dificultad, porque el hecho de poner el comer como pecado, que ha de tener como consecuencia la mortalidad, requiere a su vez explicaciones complementarias, como la de la prohibición divina previa, con lo que se está tentado de preguntar por qué el árbol se puso precisamente allí donde Adán y Eva moraban, si no habían de comer del mismo. Todos estos rasgos particulares relatan claramente que no se trata de un verdadero mito; que se adoptó y conservó, sin duda la técnica mítica del relato, pero que predominan los rasgos explicativos y de la fábula, entretejidos con especulaciones alegórico-filosóficas procedentes de un concepto del mundo totalmente distinto. No cae en el marco de este trabajo señalar la autenticidad y la grandeza innegable de esta otra visión del mundo. A mí me interesa simplemente mostrar, con el apoyo de algunos contenidos, que aquello que se adoptó del antiguo concepto religioso del mundo —y no es poco— ha perdido en muchos casos toda grandeza e inclusive todo sentido.

A propósito de la cuestión acerca de si el primer homicidio reviste o no en el mito del tiempo originario el carácter de pecado, podría alegarse algo en favor, pero mucho más todavía en contra. Voy a limitarme a un solo argumento. El hecho de que el acontecimiento mítico *hayan* de repetirlo los hombres en las muertes rituales muestra de modo suficiente que no puede tratarse de un relato del pecado original. En efecto, si la muerte inflingida hubiese constituido un acto reprobable y condenable, sería totalmente absurdo volver a repetirlo voluntariamente provocando el castigo siempre de nuevo. Ciertamente los *sentimientos* de culpabilidad son humanos y suelen aparecer con vehemencia particular precisamente en conexión con los hechos aquí considerados del homicidio y la procreación, pero siempre *después del acto.* En efecto, si se experimentaran ya anteriormente con el grado suficiente de vehemencia, es probable que los actos en cuestión nunca llegarían a ejecutarse. Relaciónanse probablemente con ello las numerosas prácti-

cas que *después* de la hazaña lograda han de proteger al cazador de cabezas de la venganza de su víctima, en tanto que *antes* de ella aquél ha de observar por lo menos otras tantas prescripciones destinadas a asegurar el éxito de su propósito.

La comparación del mitologuema de los pueblos agricultores con el relato del paraíso no concuerda en ninguno de los aspectos esenciales. No es, pues, sino el tipo perfectamente determinado del arte narrativo lo que los une, y éste corresponde sin duda alguna, en cuanto a su origen, a la época cultural más antigua.

El relato a manera de fábula del paraíso, que contiene algunas especulaciones filosóficas, no ha tenido jamás el carácter de una obligación religiosa particular. Desde el punto de vista psicológico sólo se explica como emanación de una concepción del mundo relativamente pesimista. Y en esto está en oposición declarada con el mitologuema de los pueblos agricultores. Entre-los pueblos primitivos encontramos a menudo descripciones de la región de los muertos que se nos antojan paradisiacas. Pero también en estos casos parece darse el mismo supuesto psicológico previo de que constituye la base de la concepción en cuestión un juicio pesimista o aun desesperado de la situación de la vida. Un ejemplo francamente conmovedor de dicha necesidad psíquica de compensación nos lo describe Petrullo a propósito del residuo del pueblo nómada en vías de extinción de los *yaruro,* en la región del río Orinoco. En efecto, la actividad del chamán, muy destacado en su cargo sacerdotal, parece consistir aquí exclusivamente en las profecías de un futuro paradisiaco. Visita en sus viajes imaginarios a la suprema deidad femenina, y anuncia luego a sus hermanos de tribu las promesas consoladoras de una existencia paradisiaca después de la muerte (cf. cap. xn, 2).

## 8. Cuestiones histórico-culturales

La transformación de los mitos del tiempo originario en relatos del paraíso constituye, pues, un proceso histórico-cultural en el que el mito pierde, mediante una acentuación mayor de los rasgos de fábula, su sentido primitivo. Por otra parte, se dan indudablemente situaciones psicológicas en las que se desarrollan representaciones del paraíso totalmente independientes unas de otras, para satisfacción de nostalgias humanas y como defensa contra condiciones de vida desprovistas de esperanza. Pero, aparte de esto, las descripciones del paraíso no parecen haber revestido nunca —si prescindimos de las representaciones cristianas a propósito de la existencia en el cielo— una importancia mayor desde el punto de vista de la historia de las religiones. Ha tenido lugar,

en cambio, un proceso de transformación de carácter puramente histórico-cultural mucho más importante en relación con la idea de las deidades dema, en el que al mismo tiempo los rituales originarios de sacrificio se convirtieron en lo que designamos en general como sacrificios sangrientos. Una consideración especulativa acerca de este proceso se emprenderá más adelante (cap. vin, 4). Anticipemos aquí simplemente, en su significado más general, el supuesto allí enunciado, con objeto de poder llevar adelante nuestro pensamiento sobre la relación entre el dios superior y las deidades dema.

Subrayamos reiteradamente que la idea de un dios supremo —inclusive si su origen debiera remontarse a tiempos más antiguos— había experimentado su plasmación más clara en las culturas de los pueblos pastores. En contraste con ello, ésta falta casi por completo en el estrato más antiguo de los pueblos agricultores. Esto lo ha comprobado ya P. W. Schmidt *(Der Ursprung der Gottesidee,* p. 469), quien dice: “La cultura de dos clases no permite reconocer ser supremo alguno/’ En cambio, adquiere de nuevo cierta importancia en las culturas etnológicamente más jóvenes, en las que suele encontrarse por lo general al lado de las representaciones relativas a las deidades dema, a los espíritus y los antepasados. En estas culturas de pueblos primitivos más jóvenes, compruébase un cambio radical, importante desde el punto de vista de la historia de la cultura, que hasta aquí se ha atribuido por lo general a la “irrupción de la estepa”. Por muy obvia y tentadora que sea dicha teoría —como que explica ante todo el hecho de que los pueblos etnológicamente más jóvenes del antiguo mundo practicaban sin excepción la cría del ganado mayor—, suscítanse en nuestros días en contra suya graves reparos por parte de la arqueología (cf. Jettmar). Sin embargo, aunque no fueran pueblos pastores puros los que provocarón la súbita transformación cultural, queda, con todo, como única explicación posible la de que elementos racialmente extraños determinaron un cambio fundamental de las antiguas culturas de los pueblos agricultores.

Apréciase este proceso particularmente en África, en la llamada cultura nilótica, que encontramos entre los pueblos de las riberas del Nilo superior (de ahí la designación de *nilotas)* hacia abajo hasta los *masai* de Tangañica. Estos pueblos forman desde los puntos de vista lingüístico, racial y aun cultural, en gran parte, una unidad. Casi todos ellos cultivan el grano (varias clases de mijo) y practican ante todo la cría de ganado. Su estrecha vinculación con el ganado se manifiesta principalmente en el llamado “complejo de pastor” que comprende —reflejando una relación perfectamente determinada entre el hombre y el ganado— una serie de prescripciones que deben ser observadas. Encon-

tramos también este "complejo de pastor" entre muchos pueblos del este, el sudeste y el sudoeste de África, que no pertenecen a la comunidad lingüística nilótica. Pero comoquiera que todos estos pueblos presentan al mismo tiempo ciertos rasgos raciales extraños que bien pudieran derivarse de influencias nilóticas, puede suponerse que, a través de grandes migraciones, los nilotas fueron los promotores tanto de la difusión del ganado como del cultivo de los granos. En todo caso, las semejanzas entre los herero del África sudoccidental anteriormente alemana y los nilotas del nordeste de África son sorprendentes.

Por otra parte, vive todavía en muchos pueblos nilotas, como sustrato más antiguo perfectamente visible —en la mayoría de los casos en castas despreciadas— la cultura de los agricultores, de la que hasta aquí nos hemos ocupado en primer término. Toda vez que no podemos entrar con mayor extensión en este problema histórico-cultural, ya que no pertenece propiamente a nuestro tema, remito para más detalles a mi artículo en la obra de homenaje a Radin.

Ahora bien, en el nordeste de África existe un mito del origen de las plantas alimenticias totalmente distinto del que hemos visto hasta aquí en el marco de la mitología de los antiguos pueblos agricultores y de sus deidades dema. En efecto, trátase en estos relatos míticos de los granos que fueron a buscar al cielo o que las más de las veces fueron robados contra la voluntad de la deidad. En casi todos los pueblos se excluyen expresamente los tubérculos, a propósito de cuyo origen los pueblos del nordeste de África nada saben, o indican que los han tenido siempre. Por lo general, en el nordeste de África la historia del robo de los granos relata que los hombres obtienen las primeras semillas de trigo a través de un ratón que trepa al cielo por medio de un hilo de araña, come de los granos que crecen allí en abundancia, y regresa otra vez a la tierra.

También fuera del ámbito nororiental se encuentra en África el mito del robo de los granos del cielo. Entre los *dogon,* es un herrero del tiempo originario el que robó los granos del dios del cielo y los trajo, escondidos en su martillo, a la tierra (Griaule, *Masques Dogons,* p. 48, nota 4). De los *wa-tawa,* que habitan al sudoeste del lago Tangañica informa Janssens (pp. 552 s.) que el primer hombre vino del cielo y en su pelo trajo la semilla a la tierra. Cierto que en el mito abreviado nada se dice de un robo en el cielo, pero el hecho de que aquél llevara la semilla en el pelo hace suponer que se trata de ocultar el fruto robado. Entre los *gula y* los *kulfa* del Sudán central, háblase expresamente, en relación con el mijo, de un robo perpetrado contra la voluntad de la divinidad. Un espíritu femenino se pone cera de abeja en la planta de los pies, a la que se adhieren los granos esparcidos por la deidad del cielo

(Griaule, *Notes,* pp. 94$.). Este motivo vuelve reiteradamente, en forma completamente análoga, en Indonesia.

Ahí encuéntrase también un ejemplo claro de este estrato más joven, que hay que relacionar con la difusión de la cría del ganado y del cultivo de los granos en la cultura malaya media reiteradamente mencionada, que posee ya el búfalo acuático, pero sin explotarlo aún económicamente. En Célebes y en las Filipinas, por ejemplo, sólo se lo cría para el "fin" del llamado "sacrificio sangriento" en las fiestas funerarias o en otras festividades. En esto, el estrato malayo medio se destaca claramente del estrato malayo joven, que aprovecha el búfalo acuático —por ejemplo en Java— como animal de tiro.

Otra innovación fundamental del estrato malayo medio frente al más antiguo, de los agricultores, reside en la fundamentación totalmente distinta, ya mencionada, del *origen de los granos.* En el *Asia sudorienta!,* es posible deslindar perfectamente un mitologuema respecto del otro en virtud de que *el arroz es robado del cielo,* en tanto que *los tubérculos surgen de la deidad asesinada.* Pese a muchas coincidencias entre los dos mitologuemas, en la mayoría de los casos es manifiesta esta diferencia, sobre la que ya Frobenius llamó la atención. Había reunido el material de prueba poco antes de su fallecimiento, pero ya no llegó a publicar el trabajo que tenía preparado al respecto.

En Polinesia, en cambio, se encuentra el mito inverso, que fundamenta el origen celeste de los *tubérculos.* Para no citar más que un ejemplo, señalemos la colección de mitos de Stuebel (pp. 142$.), según los cuales el taro es robado en la forma, muy extendida en Indonesia, de que un hombre lo esconde en su pene, lo que se concibe fácilmente en el caso de un grano de arroz, pero con mayor dificultad tratándose de un tubérculo de taro. Esta forma del mito proviene probablemente del hecho de que en la cultura polinesia, pese a su origen etnográficamente joven, los granos, por extraño que sea, no se conocen. Hay que suponer, sin embargo, que los polinesios, en las regiones que habitaron anteriormente, conocían los granos desde hacía tiempo, perdiéndolos simplemente en su migración a Polinesia (Heine-Geldern, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier,* p. 607). Con el conocimiento de los granos probablemente les fue también familiar el robo de los mismos, que en su patria posterior transfirieron a los tubérculos. Por lo demás, en la mitología polinesia conjunta juegan un gran papel el cielo y una deidad celestial, y esto es el supuesto previo de un mito que hace venir, del cielo el fruto más importante para su alimentación.

La distinta fundamentación mítica de los granos por una parte y los tubérculos por la otra se encuentra ocasionalmente, inclusive en América, en donde por ejemplo entre los *chami,* subtribu de los *choco* del

oeste de Colombia, el maíz es robado del cielo (Chaves, p. 150). También de los *tdulipang* nos informa Koch-Grünberg (Vom *Roroima zum Orinoco,* n, p. 90) acerca del mitologuema del robo de un grano de maíz del cielo, con lo que los hombres lo conocieron por vez primera en la Tierra. Hay que tener presente, sin embargo, que entre los taulipang, lo mismo, por lo demás, que en todos los pueblos selváticos de la América del Sur, la planta alimenticia principal es la raíz del maniok, siendo la importancia del maíz más bien exigua. El origen del yams y el taro, y más raramente del maniok, que en cuanto fruto más joven se menciona a menudo juntamente con el maíz, así como el de otros frutos de árboles y de tubérculos se explica por lo regular también en la América del Sur con el mitologuema de los pueblos plantadores del homicidio de una deidad dema y la transformación de su cadáver en la correspondiente planta útil. Por consiguiente, es muy sorprendente que el maíz en cuanto grano se enlace en ocasiones con un mito de origen totalmente distinto, lo mismo que en Africa, el sudeste del Asia e Indonesia. También de los *chañé,* al oeste del Gran Chaco, se nos informa que el llamado dios-zorro esconde en su diente hueco una semilla del fruto del algarrobo, que, contra la voluntad de una vieja guardiana ha robado para sembrarla en un llano abierto (Nordenskióld, *Indianerleben,* p. 261).

Otro ejemplo de la América del Sur proviene de los *kágaba,* pero no se puede emplear de modo unívoco en nuestra demostración, ya que no se trata manifiestamente de un grano determinado, y menos aún del maíz, sino de toda clase de semillas, "que come el ciervo", y en particular de la semilla del canchi, que por lo visto es un fruto de árbol. También la propagación por la tierra de dicho fruto tiene lugar, según el mito, exclusivamente por medio del robo, ya que un pueblo la roba en cada caso al pueblo vecino (Preuss, *F orschungsreise zu den Kdgaba,* pp. 174 ss.). El parentesco cultural y lingüístico de los kágaba con los *chibcha* y las formas de cultura históricamente más jóvenes que acabamos de ver precisamente en estos pueblos confiere cierta verosimilitud a la presunción de que también en este mito pudo tratarse originalmente del robo del maíz del cielo, y de que la inclusión de otras semillas es secundaria.

Estos no son más que unos pocos ejemplos, tomados de la América del Sur, del peculiar origen diverso de las distintas plantas alimenticias **en** los mitos. Sin embargo, un solo ejemplo basta para demostrar la conexión histórico-cultural entre el Nuevo y el Viejo mundo en forma tan convincente como la comprobación de los botánicos a propósito del parentesco posible de las especies vegetales. En efecto, ¿cómo podrían haber llegado los hombres, independientemente unos de otros, a la misma explicación mítica peculiar, pese a que en el carácter de las diversas

plantas útiles nada se halle que haga aparecer esta explicación como natural, y permita comprender su origen independientemente en distintos continentes? Una concepción idéntica es sustentada por G. Hatt en un trabajo sobre la planta madre de los granos *(Anthropos,* 1951, pp. 904*ss.)*.

Estos datos míticos muestran frente al mitologuema de los antiguos pueblos agricultores, que examinamos antes, una mentalidad distinta que ciertamente sólo puede explicarse mediante un origen histórico-cultural diverso de los granos y los tubérculos. Además, los mitos muestran con claridad que el estrato cultural del que provenían orginariamente los granos estaba dominado por la concepción de un dios del cielo, en tanto que el de los cultivadores de tubérculos lo estaba por la de una deidad dema. Sin embargo, difieren no sólo en las ideas de dios, sino que también la esencia de la "creación" es fundamentalmente distinta: aquí tenemos la retención originaria de una planta existente ya en el cielo, y allí, en cambio, la forma biológica de la producción por generación o por la transformación de un cadáver.[1]

Ante las ideas expuestas más arriba (ya en la primera edición de este libro), Dostal ha adoptado una posición negativa en un trabajo sobre el concepto religioso del mundo de los agricultores más antiguos del Asia Menor (pp. 78 s.). Para él, en efecto, el cultivo de los granos es la forma más antigua de la agricultura, simplemente por la razón de que en el Asia Menor se lo comprueba prehistóricamente, no siendo el caso, por lo que se refiere al cultivo de los tubérculos. Esto es indudablemente exacto. Pero, ¿qué indica? Ciertamente, sólo algo acerca del origen temporal del cultivo de los granos, pero nada a propósito de la antigüedad mayor o menor del cultivo de los tubérculos, que por desgracia la prehistoria no ha podido aclarar todavía. De ahí que yo intentara demostrar la probabilidad etnológica de la mayor antigüedad de los tubérculos basándome en los mitos, demostración que es de lamentar que Dostal no tenga en cuenta. En lugar de ello construye una supuesta oposición entre los puntos de vista sustentados en este libro y mis trabajos anteriores, que no existe en verdad.

Pero, volvamos a los mitos. En los del robo de los granos del cielo se pone de manifiesto una relación muy singular entre el hombre y la divinidad. Se trata del hombre prometeico, que desafía al dios, burla la voluntad divina por medio de la astucia y se vanagloria de su hazaña. Entre los dogon se recurre en determinadas enfermedades al herrero. Éste golpea con su martillo una roca (en la que según el mito se hallaba

[1] Cf. al respecto al autor, "Das Mythologem vom halben Menschen", en *Paideuma* V, 1950.

escondida la semilla del grano), se designa a sí mismo como el dogon más antiguo, descendido del cielo. *"C'est moi qui leur ai donné la nourriture. II faut pardonner á la famille du malade.. .*" ("Soy yo quien les dio los alimentos. Hay que perdonar a la familia del enfermo.. .") (Dieterlen, p. 172). O sea, pues, que el herrero se identifica en cada caso con el herrero prometeico originario y se refiere a su hazaña. Es difícil imaginar semejante forma de relación entre la divinidad y el hombre en el marco de los contenidos de creencia referidos a los dema. Corresponde manifiestamente a una capa más joven, con la que probablemente se inició la propagación de los granos.

También estas figuras semejantes a Prometeo (el herrero de los dogon es también el que ha traído el fuego del cielo a la Tierra) suelen por lo regular designarse en la literatura etnológica como salvadores o héroes culturales. La diferencia fundamental de éstos con aquellos héroes culturales que hemos designado como deidades dema debería resultar clara sin otra explicación. Ante todo le falta al dema de los antiguos pueblos agricultores el aspecto rebelde que caracteriza a los héroes culturales del estrato más joven. Por una nueva visión religiosa del mundo, la relación entre el hombre y el dios es totalmente distinta a la de la capa más antigua: un dios que reina en el cielo quiere impedir a los hombres el acceso a bienes culturales importantes, tales como el fuego, los granos o, en Africa, también en ocasiones, la oveja. Un héroe cultural bajo figura humana o animal emprende la difícil hazaña de sustraérselos mediante la astucia. Sin embargo, dejamos sin investigar en esta conexión de dónde procede el nuevo impulso cultural. Lo único que aquí nos importa es que no ha extinguido en modo alguno la antigua visión del universo de los pueblos agricultores. Al contrario: ésta se percibe con todos sus rasgos decisivos en la cultura de los pueblos neolíticos más jóvenes; pero se comprueban asimismo, al lado de los cambios económicos, desplazamientos considerables de significado en las ideas religiosas. Estamos convencidos, por nuestra parte, que los dema de los antiguos agricultores han experimentado mucho más tarde un renacimiento en las religiones politeístas de las altas culturas arcaicas (cap. vm, 4). Una característica esencial que distingue a los "dioses" de los dema reside en su presencia, que hasta ahora hemos comprobado también como característica de la idea del dios supremo. En consecuencia, se hace plausible la suposición de que la mayor consideración del dios del cielo por parte de la capa cultural más joven haya constituido por lo menos *uno* de los factores que hubieron de intervenir en la transformación de los dema en "dioses".

## 9. La expectativa de salvación

Podría sin duda objetarse con cierto asomo de razón contra semejante orden de ideas, el que se sirva de una concepción demasiado material de los procesos histórico-culturales. Las plasmaciones culturales no son, después de todo, elementos químicos que baste poner en un alambique común para que se combinen unos con otros de un modo determinado. En efecto, si en el curso de la historia de la cultura una idea ya formada es influida o resulta inclusive transformada por el contacto con otra muy diferente, esto sólo es posible ciertamente, en condiciones determinadas. Si una idea conserva todavía para sus portadores su plenitud de significado, apenas se concibe su transformación en un producto híbrido. Sin embargo, no cabe duda alguna que tales productos híbridos se han producido, efectivamente, muy a menudo en la historia de la cultura. Constituyen claros ejemplos de ello, en el dominio de los pueblos primitivos, la religión de los herero o de los bantú sudorientales.

Si se intenta representarse claramente el proceso que hace aparecer como verosímil una mezcla de esta clase, señalemos aquí una vez más —con objeto de incluir, por lo menos a título de indicio, un nuevo factor— el paso ya caracterizado de la "expresión" a la "aplicación", y ante todo aquel elemento capaz de acelerar tan vigorosamente dicho proceso, según ya vimos, precisamente en las plasmaciones religiosas: la expectativa de salvación (cf. cap. ni, 3). Vimos, en efecto, que, en la etapa de la expresión, la actividad piadosa y la salvación coincidían, y que a partir de aquí podía desarrollarse fácilmente, cuando los sentimientos genuinamente religiosos de la etapa originaria empiezan a extinguirse, la concepción de que la salvación podía alcanzarse y "perseguirse" por medio de la conducta piadosa —y ante todo, por supuesto, por medio de su proceso externo.

Constituye uno de los méritos de Radin *(Primitive Religión)* haber puesto de manifiesto precisamente esta aspiración de salvación en el terreno religioso, aunque sin ver en ello factor alguno de degeneración.

Lo mismo que toda religión, también la de los antiguos agricultores ha dado lugar a una profusión de vinculaciones, que inicialmente no son más que formas de expresión del "saber". Éstas son inclusive muy numerosas en las culturas en cuestión. Apenas acertamos a representamos en qué medida el curso de la vida de aquellos hombres se acompaña de mandamientos rituales, tabúes y celebraciones, por medio de los cuales tratan de conferir expresión al orden del universo tal como lo conciben. ¿Pero cómo podrían satisfacerse expectativas de salvación por deidades que, como las dema, sólo ejercieron su actividad una vez —al principio de las cosas— y crearon un orden por cuyos cauces trans-

cune en adelante todo acontecer de modo fatal e inalterable? Aquí se encuentra en mi opinión la primera posibilidad de irrupción del cambio de la idea de dios, de una deidad únicamente activa en el tiempo originario a una que, en alguna forma, sigue estando presente.

Esta transformación de la idea de dios se percibe claramente en los numerosos mitos de una migración al reino de los muertos. Allí las deidades dema siguen existiendo aún hoy, y los antepasados fallecidos viven con ellas en íntima comunidad. Aquél, pues, es también el lugar en donde la expectativa de salvación puede hallar satisfacción inmediata. De ahí que casi todos estos mitos tengan el mismo punto de partida, a saber: el héroe quiere escapar a una desgracia ya sea existente o inminente por medio de un auxilio proveniente del reino de los muertos; o necesita una ayuda especial para llevar a cabo alguna acción extraordinaria. Uno de los ejemplos más bellos d^ este segundo motivo nos lo brinda la *Kalewala,* la epopeya nacional de los finlandeses en la que, en los cantos XVI y XVII, se cuentan dos variantes distintas del viaje al reino de los muertos, de las cuales representa la segunda la versión más antigua, más próxima a la ideología de los antiguos agricultores.

Reside al propio tiempo en estas concepciones del reino de los muertos una raíz del culto a los antepasados. En efecto, los antepasados humanos sólo pudieron convertirse en intercesores de salvación porque viven en comunidad con las deidades del tiempo originario, con lo que el reino de los muertos se convirtió en el “lugar de salvación”, sobre lo que volveremos con mayor detalle en la cuarta parte de este libro. La “presencia” de los antepasados en las fiestas, que se representa en forma muy variada y expresiva, sustituye a menudo la presencia de los dema. Así, por ejemplo, cuando los viajeros informan que en las máscaras se representan a los antepasados, esto no es más que una expresión generalizada que comprende también a los dema, como se concluye de numerosos informes que contienen indicaciones más precisas acerca de aquello representado por las máscaras. Compárese, por ejemplo, lo que dice Wirz a propósito de los disfraces con máscara de los marind-anim, o bien el episodio descriptivo en un texto de los kágaba, anotado por Preuss (pp. 142$.), en el que se informa que los sacerdotes del tiempo originario, de carácter dema, *se quitaron sus rostros* al final de su actividad creadora de orden, para que *los mortales pudieran llevarlos como máscaras, y* estar en esta forma en condiciones de poder efectuar las ceremonias importantes en relación con la conservación de dicho orden. Uno de los pocos pueblos de los que sabemos que distinguen claramente entre los dema inmortales y los antepasados posteriores es el de los dogon, del Africa occidental (Dieterlen, p. V). Según Griaule (Masques *Dogons,* p. 38), han de distinguirse entre ellos cuatro clases de

actos de culto, dos de las cuales se refieren a los dema inmortales, y las otras dos a los antepasados mortales.

Sin embargo, cuanto más fuertemente la expectativa de salvación iba penetrando o inclusive desplazando la vivencia religiosa del recuerdo, tanto más había de transformarse la idea de una deidad que se manifestaba en los acontecimientos del tiempo originario, en la de una deidad "presente", que interviene en el acontecer actual. Hasta qué punto el culto de los antepasados constituyó un elemento mediador, se revela también en los verdaderos sacrificios de ofrendas. En todo caso, la ofrenda de bebida y comida reviste mucho más sentido en relación con seres *humanos* que en relación con los seres divinos; como que en la mayoría de los casos se los ha conocido todavía antes de su muerte cual individuos ancianos y necesitados de socono que agradecían la atención amable. Cierto que en nuestra concepción los muertos ya no necesitan las ofrendas. Sin embargo, por poco que sea lo que sabemos de seguro acerca de las ideas de la muerte entre los antiguos pueblos agricultores, podemos afirmar con seguridad que dichas ideas hubieron de ser muy distintas de las nuestras. Podemos, en efecto, admitir como rasgos seguros de dicho mundo de representaciones la subsistencia ulterior de los difuntos en sentido muy concreto, por lo menos durante un tiempo limitado, y la posibilidad de su presencia inmaterial.

Quisiera ver por mi parte en la orientación cada vez más fuerte hacia la satisfacción de la expectativa de salvación, y en una expansión del culto de los antepasados ligada probablemente con ella, el proceso que hubo de preceder a la mezcla cultural propiamente dicha con la idea del ser supremo concebido como presente, de modo que los dema pensados como activos en el tiempo originario pudieran convertirse en los dioses politeístas, concebidos como presentes y dispensadores de salvación (cf. cap. vin, 4).

# V. HÉROES CULTURALES Y DEIDADES ASTRALES DE CARACTER DEMA

YA NOS hemos ocupado del hecho de que la naturaleza divina de los dema descritos en el capítulo anterior no suele por lo regular expresarse en las descripciones etnológicas. Emitimos la opinión de que detrás de las figuras de los mitos de los pueblos primitivos se oculta el tipo de la deidad dema con mucha mayor frecuencia de lo que suele admitirse. A continuación nos proponemos destacar dos fenómenos que se nos presentan a menudo en el material científico-religioso y examinarlos desde el punto de vista de sus conexiones con las ideas de dios tratadas hasta el presente. Trátase por una parte, de un ejemplo de los héroes míticos de las tribus de Australia, que nos parecen pertenecer de modo inequívoco al tipo de las deidades dema y, por otra parte, de los llamados dioses astrales, habiendo de inquirir si se da en el dominio de los pueblos primitivos una idea de dios que pueda designarse razonablemente como dios del Sol o de la Luna.

## 1. LOS WONDJINA DE LOS AUSTRALIANOS NOROCCIDENTALES

La deidad dema sólo se demostró en nuestras consideraciones precedentes en las figuras divinas dominantes en la cultura de los antiguos pueblos agricultores. No cabe duda que es allí también donde encontró su realización más vital. Pese a que en ocasiones se presenten a su lado dioses superiores, en el conjunto de la vida religiosa éstos carecen manifiestamente de importancia. En todo caso, las relaciones esenciales entre el individuo y la realidad se han plasmado casi exclusivamente en la idea de dios de los dema, y al lado del culto de los antepasados y de la creencia en los espíritus, ligados a su vez con dicha idea de dios de la manera más íntima, las formas de la expresión religiosa se hallan dominadas por completo por las indicaciones míticas acerca de la actuación de los dema.

Ahora bien, esta idea típica de dios se encuentra también fuera del estrato cultural de los agricultores, y aun vinculada, probablemente, con otras formas del conocimiento de la realidad. A título de ejemplo, consideremos las figuras divinas de los australianos noroccidentales. Son éstos los pueblos que poseen una economía puramente apropiativa y se consideran por esto, en general, como particularmente antiguos desde el punto de vista de la historia de la cultura. Extraigo la documentación para ello de un trabajo de Petri *(Sterbende Welt in Nordwents-Austra-*

*lien,* pp. 97 ss.), que contiene el material reunido en el curso de una expedición en los años 1938/39. Trátase principalmente del pueblo otrora muy grande de los *ungarinyin,* de los Kimberleys centrales, pero también de otras tribus vecinas, en las que se encuentran a menudo condiciones muy parecidas.

Cito a continuación algunos pasajes de la publicación de Petri, porque resulta casi imposible exponer en forma más gráfica cómo se representan el mundo estos hombres australianos y en qué consiste la esencia de su actitud espiritual ante la realidad. "Es la idea de un tiempo originario, de un legendario pasado en el que la Tierra estaba poblada de figuras que llevaron a cabo acciones creadoras que determinaron la existencia actual. En la creencia de los indígenas, fueron más "activas" que los hombres del presente. Recorrieron el mundo uniformemente llano entonces, imprimieron al paisaje su carácter actual, inventaron todas las cosas del uso cotidiano y dieron vida a las organizaciones rituales y sociales de la tribu. En resumen, plasmaron el mundo y la vida tales como se presentan al negro de nuestros días. Un individuo ungarinyin, junto al río Sale, en los Kimberleys centrales, dijo en una ocasión que los *wondyina* —éste es el término con que designan a dichos héroes del tiempo originario— habían sido tan capaces en su día, como hoy sólo lo eran los *banman,* es decir, los médicos.

"Preséntase, pues, aquí la estructura de una tradición del tiempo originario tal como la conocemos de la mayoría de las tribus australianas. En esta forma, el mundo espiritual y las tradiciones mítico-históricas de los ungarinyin no serían nada nuevo, sino simplemente un fenómeno australiano general que podríamos incluir en una consideración de carácter también general. Sin embargo, la cosa no es en realidad tan sencilla. En efecto, la tradición de este pueblo de los Kimberleys, relativa al tiempo originario, contiene formas de expresión que la distinguen muy esencialmente de las tradiciones míticas de otras tribus australianas, lo que tal vez justifique su exposición más detallada.

"Una designación corriente entre los ungarinyin para el tiempo originario mítico es la de *Lalan...* Así, nuestros informantes solían designar a menudo imágenes rupestres, formaciones de piedra, *corroborees,* matracas y otros fenómenos ligados a tradiciones del tiempo originario como 'Lalan-nanga', lo que significa 'pertenciente a la época mítica'...

"El concepto mucho más frecuente entre los ungarinyin para el tiempo mítico de los héroes es el de *Ungud* o, más exactamente, *UngUT...* Mis colegas y yo comprobamos además una tercera designación, aunque mucho menos corriente, del tiempo originario. Era la de *Yayari,* palabra que se pueda tal vez derivar de *yari,* el concepto de los ungarinyin para designar el sueño, la vivencia del sueño, o el estado vi-

sionario, pero también el tótem del sueño. En sentido restringido, el indígena entiende por Ya-yari su propia energía vital, o sea una sustancia de su existencia físico-psíquica. Ya-yari es, en su interior, lo que le hace sentir, pensar y experimentar. Pero parece ser al propio tiempo una potencia sexual, porque el estado de excitación sexual del hombre fue designado como Ya-yari. Sin embargo, Ya-yari es ante todo la fuerza que capacita al individuo para el estado, tan importante en su vida espiritual y religiosa, del sueño y del éxtasis, o sea, pues, para el 'yari'. No es sino un estado de ánimo de esta clase el que está en condiciones de percibir las cosas esenciales situadas más allá de la experiencia cotidiana, el mundo de los espíritus y las grandes fiestas del culto. Según esto, podemos considerar al Ya-yari como un enlace interior entre el individuo, el tiempo originario, sus héroes y sus actos creadores. En este sentido comprendemos también que en el pensar de los negros Ya-yari pueda convertirse en sinónimo de Ungur y Lalan. Junto al río Sale me dijo un indígena inteligente que se consideraba a sí mismo como médico: 'Yayari es la parte de Ungur en mí...'

"A1 principio del tiempo Lalan o Ungur se sitúa la *creación del mundo,* en tanto que la vida, la naturaleza y la existencia humana en sus formas actuales se sitúan al final del mismo. Por lo menos, así es como lo vemos con nuestros ojos. Es dudoso, en cambio, que el negro formulara definiciones tan precisas, porque su concepto del tiempo sólo difícilmente coincide con el nuestro. Sin duda se nos repite siempre que la época Ungur fue *long, long time ago, o* sea que es Lalan; que entonces los héroes wondjina 'lo hacían todo', bien y aun perfectamente. En otras palabras esto significa que crearon algo definitivo, algo que ya no comporta perfeccionamiento. Por otra parte, en cambio, el indígena considera los fenómenos de su mundo circundante y las categorías de su vida espiritual, tales como el paisaje, las cosas de uso cotidiano, las leyes y, ante todo, los objetos del culto, las tradiciones míticas y los lugares sagrados, como Ungur o Lalan. Todo esto fue creado en el gran tiempo Ungur y tiende puentes entre el pasado y el presente. Finalmente no debemos olvidar que por medio de *corroborees* y cantos, el indígena hace revivir en forma dramática, en sus fiestas del culto, a los héroes del tiempo originario con sus hazañas y sus palabras, y que experimenta el sueño y la visión como el estado del tiempo Ungur, como un estado real y verdaderamente creador. De esta manera, el tiempo originario se convierte en algo eterno: en una magnitud sustraída al pasado, al presente y al futuro. Elkin acuñó para ello la designación de *Etenaal Dream-Time:* el tiempo eterno del sueño.

"La idea de una evolución es ajena al ungarinyin, lo mismo que a todo otro negro australiano. Actos de creación únicos y definitivos de-

terminan el carácter del tiempo originario. Todo lo posterior no es más que el producto inalterado de dicha época, su repetición eternamente igual a sí misma. Y así es como ha de ser, si es que la vida no ha de perder su sentido y para que no vengan catástrofes a poner término a la existencia del individuo y del pueblo. Las leyes del tiempo originario, la *Black-Fellow-Law,* aseguran la armonía y la prosperidad; pero si se omiten dichas leyes, sobrevienen inundaciones o sequías, y el equilibrio de la vida se pierde.

"En el tiempo originario todo se hizo tal cual es hoy, y jamás esatrá un mortal en condiciones de mejorar o perfeccionar por sí mismo lo creado, esto es, el 'Ungur'. Sin duda, un banman [médico] o un anciano venerable pueden provocar cambios insignificantes o poner en vigor nuevas leyes', pero esto obtiene posteriormente su sanción mítica y no se considera por consiguiente como ruptura con el tiempo Ungur. Hemos de tener presente, en efecto, que los médicos y los ancianos, si son personalidades y ejercen influencia sobre la comunidad, se consideran como hombres en los que el tiempo originario está particularmente vivo, en los que los grandes héroes y los portadores de cultura se repiten, y en los que se mantiene una unión interna entre el pasado mítico y el presente. Y así, puede considerarse como una innovación permitida cuando un anciano *'boss'* modifica en algo el curso de un *corroboree* tradicional, o si un médico compone y escenifica uno nuevo. En efecto, uno y otro no hacen más que conferir realidad a aquello que han intuido **en** la visión, el sueño o el estado Ungur, o sea que cumplen las leyes del tiempo originario."

Hasta aquí la cita literal del trabajo de H. Petri. Mencionamos simplemente de paso que las ideas de lo divino no se limitan a las figuras de estos wondjina. Los indígenas los distinguen, en forma no muy clara, de la serpiente del arco iris Ungud, la cual, según el mito de la creación del mundo, emergió del océano y, mediante el lanzamiento de un bumerang, hizo surgir la tierra del mar. Por otra parte, también los wondjina se convierten a menudo, en los numerosos mitos que se refieren a asuntos locales, en serpientes del arco iris, y si se interroga al respecto se obtienen por lo regular la explicación de que Ungud y wondjina son "lo mismo", con la restricción, en ocasiones, de que Ungud fue todavía más poderoso que los wondjina. Según una versión mítica, los wondjina surgieron de huevos que Ungud había puesto sobre la tierra húmeda todavía. En esta forma, pues, la fuerza creadora más poderosa de Ungud se había extendido también a la producción de los wondjina. Conforme a otras versiones, en cambio, "los wondjina se hicieron a sí mismos", o surgieron de la tierra.

**Otra figura que subsiste por sí es Walanganda, del que se dice que**

sólo fue uno de los wondjina. Con todo, su posición se destaca desde dos puntos de vista, a saber: en primer lugar ha introducido en el mundo cosas particularmente importantes, como son la técnica y el orden de la caza, en la forma en que subsiste todavía entre los indígenas, y —de especial importancia— los ritos de iniciación, instituidos por aquel con todos sus detalles; por otra parte posee indudablemente una presencia más acentuada, porque pese a su aislamiento en el cielo, en donde se le puede ver en la Vía Láctea, interviene hoy todavía, ocasionalmente, en el curso de la caza. Petri opina que no se le puede equiparar con el ser supremo de la teoría del monoteísmo primordial, pero es indudable, con todo, que se acerca más a dicha idea de dios —lo mismo que la serpiente del arco iris creadora del mundo—, por lo menos en algunos de sus rasgos, que los wondjina. Sin embargo, nos limitaremos a tratar aquí a estos últimos.

Su carácter dema pronunciado resulta incuestionable si consideramos como rasgos esenciales de esta idea de dios su actividad creadora en el tiempo originario, su desaparición, esto es, que su presencia ya no se deja comprobar —por lo menos como figura personal—, y la obligación humana moral de recordar su actuación divina. En la descripción de los dema destacamos oportunamente como rasgo característico más importante el que ya no aparecen como personas divinas desde el fin del tiempo originario, pero siguen activos en los fenómenos del mundo y sobre todo en el orden impuesto por ellos a los mortales. Esto es también el caso en relación con los wondjina. Toda vez que son los antepasados totémicos de los ungarinyin actuales, cada clan posee su propio mito local, en el que se describe la actuación de un wondjina determinado. Su actividad principal consistió en la configuración del paisaje. En el tiempo originario la tierra era todavía fangosa, llana y desierta. No es sino gracias a los errantes wondjina como empezó a adquirir su forma actual, porque al paso de aquéllos surgían ríos, pozos, rocas y muchos otros accidentes geográficos característicos de cada región. Todos estos accidentes han sido producidos en cada caso por hazañas de un determinado wondjina. También aquí, lo mismo que en el caso de los dema de los pueblos agricultores, la forma del "engendramiento" es predominantemente biológica, como por ejemplo orinando, sangrando y por medio de otros actos semejantes. El final de la historia describe en la mayoría de los casos cómo el wondjina se incorporó a la tierra. Pero inmediatamente antes de ello llevó a cabo el acto más importante desde el punto de vista de la vida ceremonial, a saber: dejó su "sombra" o su "impresión", como también suelen decir los indígenas, en una roca. Estas imágenes, que se encuentran en todas partes en la tierra de los ungarinyin, son, pues, un legado del tiempo originario de los wondjina, y una

de las tareas del culto más importantes para los vivientes consiste en "tocar" en determinados intervalos las imágenes en cuestión, o sea en repintarlas con color nuevo. Existe, pues, aquí un arte rupestre perfectamente vivo todavía, el cual, sin embargo, no es comparable en cuanto a estilo y contenido con las pinturas rupestres prehistóricas conocidas de Europa o África (cf. Schulz).

Tanto en las pinturas rupestres como en las descripciones de los mitos, la figura de los wondjina es preponderantemente antropomorfa, pero pasa, sin embargo, con extraordinaria frecuencia a alguna forma animal, entre las cuales la de la serpiente es la más común. En cuanto seres humanos se los concibe sin boca, y así se los representa también en las imágenes, peculiaridad que cuenta con fundamentaciones míticas. Otros de sus rasgos nos son ya perfectamente familiares a partir de las culturas de los pueblos agricultores. También en éstas, así, por ejemplo, entre los *veníale* (Ceram), los dema se arrastraron en forma de serpientes por la tierra, creando con ello los ríos o haciendo surgir de algún modo rocas de formas raras y otras cosas por el estilo. Trátase de rasgos predominantemente etiológicos, sin interés desde el punto de vista de un análisis que apunta a la "comprensión". Tampoco los mitos en los que los wondjina se describen como inventores y forjadores de armas y utensilios son más ilustrativos. El hecho de que los mitos entren en pormenores tanto de los aspectos geográficos como de su explicación etiológica podría reforzar el supuesto de que se trata en todas estas descripciones de fundamentaciones posteriores que poca cosa pueden suministramos para la aclaración de la visión originaria del mundo de los ungarinyin. Y efectivamente, resulta muy difícil descubrir algo acerca del sentido originario de estos fenómenos de los mitos y los cultos.

Lo poco que se puede descubrir se relaciona decididamente con el lugar sagrado en el que un determinado wondjina se incorporó a la tierra y en el que dejó su impronta. Este lugar es el centro local del culto de un grupo que deriva su origen del wondjina en cuestión, como antepasado suyo. Ello nos proporciona una aclaración acerca de la relación **de** los hombres con los wondjina. En primer lugar hay que precisar algunas diferencias con respecto a la concepción de los pueblos agricultores. Falta en toda descripción de los wondjina cualquier mención de la importancia del homicidio de la deidad. Se incorporaron, antes bien, **a** la tierra, y si bien existe también —entre otras— la idea de un reino subterráneo de los muertos, nada se dice de una supervivencia de los wondjina en el mismo. Por otra parte, en las representaciones inuy concretas de los diversos reinos de los muertos tampoco juegan los wondjina, según las observaciones de Petri, papel alguno, como tampoco se

los menciona en las descripciones de los viajes a dichos reinos. No son tampoco los antepasados de los mortales, en el sentido de que éstos desciendan de ellos biológicamente, como suele ser el caso, por lo regular, entre los pueblos agricultores, según los cuales los dema otrora inmortales se convierten en hombres mortales y están directamente unidos a los vivientes actuales por una larga cadena de antepasados. Habremos de ocuparnos en seguida del carácter particular de sus antepasados.

Las diferencias respecto de la concepción de los pueblos agricultores son de carácter muy fundamental. En efecto, aunque es cierto que estos pueblos agricultores sitúan en el centro de su concepción del universo el problema de la vida, y que sus pensamientos esenciales giran alrededor del destino humano cual mortal y capaz de procrear, o sea, pues, alrededor de la conexión de muerte y procreación en toda criatura viviente, sin embargo, parece ser que, pese a la gran similitud de las ideas de dios y a la resonancia clara de órdenes de ideas semejantes, la concepción es fundamentalmente distinta en el noroeste de Australia. El mito de la deidad asesinada de los pueblos agricultores se encuentra en el norte de Australia Central, entre los *warramunga.* Spencer y Gillen (pp. 279, 434) informan acerca del mito de un ser del tiempo originario que, surgido de la tierra, sólo se dedica a celebrar ceremonias y a hacer, en tanto, un ruido con la boca que corresponde al sonido de las matracas actuales. Dos perros enormes, seres asimismo del tiempo originario, que dejan doquier tras sí "hijos del espíritu", son atraídos por el ruido, despedazan al sujeto y lanzan las partes carnosas al aire, que, a su vez, emiten el ruido de la matraca. Allí donde las partes carnosas tocan la tierra, surgen árboles de cuya madera se hacen actualmente las matracas. Sin duda, este motivo del origen de los instrumentos musicales a partir de maderas que derivan directamente de la deidad dema y la equiparación de la voz del instrumento con la de la deidad constituye una forma extraordinariamente típica del mito de los pueblos agricultores, la cual sin embargo, según lo muestran su aparición ocasional y unas pocas influencias en la vida ceremonial, parece haber influido sobre la concepción de los australianos sólo con carácter secundario..

Los órdenes de ideas análogos a los de la concepción de los pueblos agricultores se muestran entre los ungarinyin principalmente en muchos actos de culto, los cuales —como en casi toda Australia— apuntan a la lluvia y la fecundidad de la naturaleza. Sin embargo, el pensamiento central no es el de que a la reproducción corresponde la muerte, de que hay en cierto modo que matar y morir para que se produzca nueva vida, sino que aquí los pensamientos parecen girar exclusivamente alre-

dedor de los procesos espirituales paralelos a los fenómenos de la reproducción natural.

Como se sabe también de otras regiones de Australia, los ungarinyin no ven el proceso decisivo del *origen de nueva vida* en los respectivos procesos biológicos, ya sea en los hombres, los animales o las plantas, sino en el "hallazgo de hijos del espíritu". Y éstos derivan de las figuras divinas de Ungud y Wondjina, que o los dejaron en los lugares sagrados que marcan el fin de su carrera terrenal, o siguen produciéndolos allí hoy todavía. El futuro padre "encuentra'" un tal hijo del espíritu en el sueño o en el curso de una viviencia especial, en la que se siente unido con el tiempo originario. Trasmite ese "hijo del espíritu" a su mujer, la cual tiene a su vez un sueño análogo de concepción, en cuyo curso el hijo del espíritu penetra en su cuerpo para desarrollarse allí como niño humano, igual que la vida nueva a partir del huevo. Este "hijo del espíritu" es durante la vida del nuevo individuo el elemento más importante, su sustancia vital propiamente dicha, y vuelve, después de la muerte de éste, a su lugar de origen. Por muy "espiritual" que sea en su esencia esta representación, proporciona una descripción muy concreta del aspecto del hijo del espíritu, a saber: cuando se lo "encuentra", tiene la piel clara como un mestizo, y en cuanto sustancia vital está, en forma de una pequeña serpiente, en el corazón del hombre. El "encuentro de un hijo del espíritu" no acarrea necesariamente el embarazo de la mujer. El padre puede llevarlo por mucho tiempo consigo de modo invisible. También los solteros encuentran en ocasiones tales hijos del espíritu, y o los conservan hasta su matrimonio, o los confían a la cuñada, o los devuelven a los wondjina.

Esta representación, muy extendida en Australia, constituye manifiestamente el punto central del universo de ideas que gira alrededor de la idea de dios de los wondjina. Ño podemos abstenernos de preguntar por el contenido del conocimiento de la realidad en que se basa. Para empezar hemos de comprobar —como en todos los verdaderos conocimientos míticos— que se trata de un objeto de conocimiento, a cuyo propósito no disponemos hasta el presente de una explicación lógico-causal, o de alguna manera científico-cuantitativa, que pudiera ponerse en lugar de la concepción mítica o a la que los propios indígenas hubieran podido llegar en lugar de su conducta mítica. Conocen, por supuesto, la conexión entre el acto sexual y el origen de una nueva vida (cf. al respecto cap. i, 4). Sin embargo, este conocimiento no logra "explicar" el fenómeno del que aquí manifiestamente se trata: el milagro del origen de una nueva vida. Y aquí es donde los poderes divinos del tiempo originario llenan el vacío. Es, en efecto, una parte de ellos mismos la que vive en el hombre y nrerícamPTifrA esta parte es lo impor-

tan te: une al hombre viviente con el tiempo originario creador. Como ya se señaló, dijo un indígena a Petri: "Ya-yari es el tiempo originario en mí", expresando con ello que estaba unido con una parte de su propio ser a las fuerzas divinas creadoras. De esta concepción muy extendida habremos de ocupamos más adelante con mayor detalle (cf. cap. xrv, 1). En esta forma participa.el hombre en lo divino. Si no fuera así, si en la esencia del individuo no estuviera contenida esta participación divina, ¿cómo estaría en condiciones de reconocer lo divino? Por ello el ungarinyin sabe que el tiempo originario está en él, "porque, si el ojo no participara de la esencia del Sol, ¿cómo podría ver el Sol?"

Por lo tanto, la filosofía de los ungarinyin a propósito del verdadero proceso, del proceso espiritual en el origen de la nueva vida no es en modo alguno tan descabellada como por lo regular suele exponerse en la etnología. Constituye una afirmación, discutible también para nosotros, sobre una determinada forma de ser misteriosa, en el mundo. Esta concepción parece constituir asimismo el centro de los actos de culto, pese a que se nos presenten hoy en una forma que les ha valido la designación de "ritos de multiplicación". Por supuesto, los indígenas dicen que las ceremonias han de celebrarse para que los animales y las plantas puedan multiplicarse, con lo que el curso de los intentos correspondientes de explicación se halla ya indicado de antemano, a saber: el verdadero motivo es el deseo de alimentos abundantes, y los actos se fundan en errores humanos acerca de la manera en que dicho deseo pueda lograrse. Nuestro intento, en cambio, de llegar a una "comprensión", se mueve de acuerdo con los comentarios, antes expuestos, en sentido inverso, pese a que sólo podamos apoyarnos en suposiciones, porque faltan las ilustraciones míticas correspondientes. Sin embargo, hay que insistir aquí una vez más, como ya reiteradamente lo hicimos, que *la interpretación mágica de los ritos se apoya, exactamente en el mismo grado, sólo en suposiciones.*

Los llamados ritos de multiplicación contienen la expectativa de salvación, en el sentido de que tanto la lluvia (en cuanto supuesto absolutamente natural de la fecundidad en el reino vegetal, la que en consecuencia ha sido entendida correctamente) como la reproducción directa de las especies naturales serían la consecuencia o, respectivamente, que la omisión de los actos de culto acarrearía sequía e infecundidad. Una de las formas más generalizadas de los ritos consiste en frotar monumentos megalíticos, que se consideran como encamación o como producto de la actividad creadora de los wondjina, produciéndose un polvo fino, que se sopla para que se esparza, y que se equipara manifiestamente a los "hijos del espíritu" de animales y plan-

tas. Faltan indicaciones míticas exactas acerca de por qué precisamente esta forma del rito representa una repetición de acontecimientos del tiempo originario, como nos inclinaríamos a considerarla. En forma curiosa, sin embargo, desígnase también el repintar de las imágenes rupestres, de las "improntas" de los wondjina, como "frotación" de las mismas, pese a que la actividad en cuestión nada tenga de parecido al acto de frotar. Así, pues, el frotar las piedras parece contener la representación primaria del acto creador de fecundidad de los seres del tiempo originario, y toda vez que también el acto de pintar las imágenes rupestres posee el mismo significado de repetición de un acontecimiento importante del tiempo originario, resulta que la designación de "frotar", pese a que no concuerda, se ha transportado a esa actividad.

Existe una gran abundancia de celebraciones en los lugares de culto referidos a los wondjina y una profusión no menor de otras relaciones entre la vida humana y la actuación de los seres del tiempo originario, sobre todo en materia sociológica. Así, por ejemplo, por medio del sueño que le lleva el hijo del espíritu, el padre se entera también de su nombre. Este nombre es idéntico a aquél de la Ungud o del Wondjina que en su día engendraron el hijo del espíritu. Pertenece al tiempo originario y sólo se comunica al niño en el momento de las fiestas de la madurez. Hasta allí sólo conoce su nombre de pila corriente. En realidad, todo el mundo de los ungarinyin está lleno de hilos enlazados con la actividad de las deidades, que ligan todos los detalles entre sí. Pero no podemos examinarlos aquí (cf. al respecto los trabajos de Helmut Petri, mencionados en el registro bibliográfico). Únicamente nos proponíamos mostrar no sólo que la idea de una deidad dema ha dominado la concepción del mundo de los pueblos agricultores y se palpa en rasgos concretos, hasta en las culturas avanzadas, sino que aparece también, con los mismos rasgos, en una cultura de otro tipo y probablemente más antigua.

Hablamos en relación con los ungarinyin de una cultura de otro tipo porque, pese a varias analogías, se basa en otra clase de conocimiento de la realidad. En efecto, aquí es el proceso espiritual, sin el cual el origen de la vida no se puede comprender, el que ha conmovido a los hombres y los ha conducido a una grandiosa concepción del vínculo estrecho entre todas las criaturas vivientes y los seres del tiempo originario —idea que se ha mostrado operante por mucho tiempo en la historia de la humanidad, si es que podemos suponer su origen en un estrato cultural al que pertenecían también los ungarinyin. La importancia de esta idea de la historia de la humanidad con respecto al significado de un proceso espiritual en el origen de toda nueva vida, y de la unión resultante de los hombres con poderes divinos, se aprecia de la manera más impre-

sionante en la consideración del material casi ilimitado sobre ideas primitivas de "almas", que aparecen en innúmeros informes y han llegado a crear confusión, a partir de Tylor, en la etnología teórica. Habremos de ocupamos más adelante de las ideas de "almas" (cap. xin, 1), y veremos que una parte considerable del material brinda formas tardías déla idea humana originaria aquí descrita. Es, ante todo, la tendencia ya mencionada de representar sustancialmente a los hijos del espíritu por medio del polvo de piedra, y la aspiración general humana, en el terreno popular, de apoyar procesos espirituales por medio de elementos materiales concretos y tangibles, las que han favorecido vigorosamente el desarrollo hacia las extensas prácticas animistas (cf. cap. xiv).

La antigüedad relativa de tal estrato de cultura es difícil de determinar en las condiciones australianas. En la comparación con la antigua cultura de los pueblos agricultores, tal como la encontramos en Melanesia, en Nueva Guinea y, como antiguo estrato base, en Indonesia, la mayoría de las probabilidades hablan en favor de una antigüedad mayor de los datos australianos aquí descritos, y hablan también, en tal sentido, ante todo ciertos factores raciales y económicos. Por otra parte, subsisten grandes analogías entre el mundo espiritual de los australianos y el de los pueblos agricultores, las cuales se revelan con mayor fuerza aún en el terreno de la iniciaciones, de las que aquí no nos hemos ocupado. No sería, pues, descabellado pensar en una influencia secundaria de la cultura de los pueblos agricultores sobre Australia.

Sin embargo, por lo que se refiere al mundo espiritual aquí descrito, con la actuación de los wondjina en su centro, la mayor probabilidad me parece hablar en favor de una antigüedad relativamente mayor. Porque es el caso que el conjunto de los hechos observados por Petri, relacionados a su vez muy íntimamente con fenómenos correspondientes en otras partes de Australia, presenta una imagen tan viva y completa de la relación entre el individuo y la realidad, que apenas es posible considerar esta imagen redondeada como un trasunto de la concepción del universo, de los pueblos agricultores.

En contra del método histórico-cultural de una clasificación cronológica relativa de los diversos fenómenos se han elevado (con razón) muchas objeciones. En efecto, los criterios formales, cuantitativos y diversamente auxiliares, tampoco me parecen contener justificación metodológica suficiente. En mi opinión, la "figura" y el "sentido" de complejos culturales unitarios requieren investigaciones previas de carácter muy distinto, antes de que sea posible contestar a preguntas histórico-culturales. Pero, por otra parte, la crítica procede indudablemente con cierta superficialidad al declarar la problemática en cuestión como ociosa y absurda por el hecho de que no se la pueda contestar.

De la manera más extrema esto es lo que ha proclamado Mühlmann (p. 201), con la observación de que la investigación histórico-cultural parte del supuesto más improbable que quepa imaginar, o sea, del supuesto de que las culturas primitivas no se transformaron. Ahora bien, nadie discutirá ciertamente que forma parte de la esencia de la cultura, desde el principio mismo, el ir cambiando constantemente; pero tampoco hay que olvidar, lo que nos confirman numerosos hechos particulares, que el espíritu humano es notablemente perezoso, y que se requieren a menudo impulsos formidables para modificar realmente una cultura, esto es, no para sustituir algún utensilio por otro o para añadir un nuevo motivo mítico a los ya existentes, sino para eliminar la concepción fundamental de un pueblo, su manera de situarse frente a la realidad por medio de un concepto distinto del universo.

Así, por ejemplo, los datos relativos a los ungarinyin muestran en casi cada frase que una cultura tan equilibrada no tiene en absoluto motivo alguno para modificar su actitud fundamental frente al mundo. Al contrario: únicamente la observancia más escrupulosa de las antiguas formas tradicionales, que tienen a su vez sus raíces en la realidad divina del tiempo originario, puede brindar al hombre una vida soportable. Por espacio de varios milenios, impulsos formidables venidos de fuera no debieron haberse dado en dichos ámbitos exiguos. El único impulso de esta clase que podemos observar históricamente, o sea el de la cultura occidental, ha cambiado en el aspecto exterior de aquella cultura todo lo que se quiera, pero ha dejado totalmente intacta, en cambio, la posición fundamental frente al mundo, si dejamos provisionalmente de lado el cambio decisivo de la desaparición de dichos pueblos.

Los autralianos del noroeste, que nos han proporcionado numerosas pruebas de su superior capacidad para elaborar concepciones filosóficas tratan de aclarar el fenómeno de su cultura conservadora frente a la cultura occidental activa. Y lo relacionan —como no cabía esperarlo de otro modo— con las figuras divinas de sus wondjina. En efecto —como ya se mencionó— éstas carecen en su figura antropomórfica, de boca. Para explicar este hecho existen varias versiones. Según una de ellas, los wondjina sí poseían en el tiempo de su actuación una boca, hablaban el lenguaje de los ungarinyin y dieron a cada cosa su nombre. Pero al final del tiempo originario, cuando todo estuvo ya ordenado en el mundo de la manera en que lo está actualmente, Ungud cerró la boca a los wondjina. Si esto no hubiera ocurrido —así añadía el informante de Petri—, el mundo de los negros sería tan rico en cosas maravillosas como el de los blancos.

## 2. La relación de la deidad dema con las fuerzas naturales

Que los dos mayores astros jugaron un papel importante desde épocas muy tempranas, sobre todo en el mundo de las concepciones míticas de los hombres, se ha reconocido desde hace tiempo. Sin embargo, hay que distinguir en primer término entre los datos efectivamente documentados que afirman la existencia de relaciones entre personajes míticos y los astros, y las interpretaciones mucho más abundantes, fundadas en teorías preconcebidas de la importancia de dichos enlaces. ¡Como que inclusive se pretendió derivar el origen de todas las religiones de la intuición de tales fenómenos naturales! Nada se gana para la comprensión tanto de los mitos como de las figuras divinas correspondientes con las construcciones puramente especulativas, tan comunes hasta en tiempos recientes. Por muy numerosos que sean en los trabajos mitológico-naturales los órdenes de ideas que confieren una cabal verosimilitud a la conexión entre héroes míticos y los astros, tanto más grotescas se presentan las interpretaciones derivadas de ellos, que, sin el menor reparo, declaran la figura mítica como "dios del Sol" o "dios de la Luna". Si se prescinde de estas interpretaciones "incontroladas", subsiste con todo, inclusive en el ámbito de los mitos de los pueblos primitivos, una gran abundancia de datos directamente atestiguados, en el sentido de que determinadas figuras míticas se enlazan íntimamente con los dos astros, ya sea que al final del relato se trasladen al cielo como Sol o Luna, o que se los designe desde un principio como cuerpos celestes venidos a la Tierra bajo figura humana. Pero el material relativo a esta pregunta es tan voluminoso que resulta imposible, en el marco de este trabajo, dar una respuesta derivada de este material a la pregunta de si en el caso de los héroes míticos correspondientes se trata de personajes que se puedan designar razonablemente como dioses del Sol o de la Luna. Nos limitaremos más bien a hacer una sola afirmación, que ilustraremos por medio de algunos ejemplos.

A partir del conocimiento de los mitos de los pueblos primitivos, la pregunta en cuestión sólo puede contestarse, en mi opinión, en forma decididamente negativa. Con otras palabras: los personajes míticos a cuyo propósito existen enlaces claramente documentados con el Sol o la Luna —hablo exclusivamente del dominio de los pueblos primitivos, y no de las culturas avanzadas— no destacan como una clase especial de deidad, sino que ostentan siempre el mismo carácter que las demás representaciones de dios, ya tratadas aquí, o sea, que son en su esencia predominantemente ser supremo, deidad dema, o señor de los animales, o pertenecen a cualquier otra concepción de dios cuyo carácter no se ha tratado aquí —ya que no perseguimos en modo alguno una exposi-

ción exhaustiva de las concepciones divinas de los pueblos primitivos, por lo demás, no existe ni una mitología solar ni una mitología lunar, ya que tales nombres sólo tendrían un verdadero sentido si el acervo mítico de una comunidad cultural estuviera realmente dominado, ya sea totalmente o en forma claramente preponderante, por la consideración de seres solares o lunares, de tal modo que todo lo demás se presentara como aditamento secundario. De hecho, sin embargo, ocurre todo lo contrario. En efecto, en el dominio de los pueblos primitivos, el centro del mundo mítico está siempre dado por otros problemas fundamentales, y las referencias al Sol o a la Luna podrán ser más importantes en un pueblo y menos importantes en otro, pero son siempre rasgos concomitantes, que afectan el meollo del problema mítico propiarr ente dicho.

Para no ilustrar la cuestión más que a título de ejemplo, limitémonos a señalar un informe de Nimuendaju sobre los *apinayé,* del que, si acaso, podría concluirse más fácilmente la existencia de un dios del Sol. Se trata de uno de los pueblos de la provincia cultural brasileño-oriental, entre los que el Sol pasa por ser el creador y el padre de los hombres, que llama a éstos hijos suyos y es interpelado por ellos como "mi padre". Se le dirigen también plegarias fuera de la aldea, de cara al sol, pero no con un texto fijo, sino pidiéndole simplemente la realización de determinados deseos. No existen verdaderas imágenes del sol; sin embargo, la disposición en círculo de la aldea, con senderos radiales a las casas, así como una pasta de carne, de forma redonda, que se consume con frecuencia en las ceremonias, se designan como símbolos del sol Hay ceremonias del sol y cantos al sol. De la descripción de algunas visiones que tuvo uno de los cabecillas de la aldea, en las que se le apareció el padre Sol, se desprende más claramente cuál es la imagen viva que los apinayé se forman de dicho "Sol-padre" Una de ellas dice así:

"Estaba cazando cerca de la fuente del arroyo Botica. Durante todo el camino hasta allí había estado agitado y me sobresaltaba constantemente sin saber por qué.

"De repente lo vi de pie bajo las ramas desmayadas de un gran árbol de la estepa. Su ganóte se apoyaba en el suelo, a su lado, y él tenía la mano sobre el puño. Era alto y de piel clara, y el pelo le bajaba por la espalda hasta casi tocar el suelo. Todo su cuerpo estaba pintado, y en la parte exterior de sus piernas aparecían unas franjas rojas. Sus ojos eran exactamente como dos estrellas. Era muy bello.

"Supe inmediatamente que era él. Entonces perdí todo mi valor. El pelo se me erizó y las rodillas me temblaban. Dejé de lado mi fusil, porque me decía a mí mismo que tendría que hablarle. Pero no logré ar-

ticular un solo sonido, pues me miraba resueltamente. Entonces bajé la cabeza para recobrarme, y permanecí así por espacio de un largo rato. Cuando me hube calmado un poco levanté la cabeza. Allí estaba todavía, mirándome. Entonces me enderecé y di algunos pasos hacia él, pero no pude seguir adelante porque me flaqueaban las piernas. Permanecí nuevamente de pie un largo rato, bajé luego la cabeza y traté nuevamente de dominarme. Cuando volví a levantar los ojos, ya se había vuelto y se alejaba lentamente por la estepa.

"Entonces me puse muy triste. Estuve parado allí mucho tiempo después que él se hubo desvanecido, y en seguida avancé hasta el árbol debajo del cual él había estado. Vi sus huellas, pintadas de rojo con *urucu* en los bordes; al lado de ellas se veía la huella de la cabeza de su garrote. Tomé mi fusil y regresé a la aldea. En el camino logré matar dos ciervos que se me acercaron sin el menor temor. En la casa conté todo a mi padre. Entonces todos me regañaron por no haber tenido el valor de hablarle.

"Durante la noche, mientras dormía, volvió a aparecérseme. Le hablé, y él me dijo que me había estado esperando en la estepa para hablarme, pero que, puesto que no le había dirigido la palabra, se había ido. Me llevó a cierta distancia detrás de la casa, y allí me mostró un lugar del suelo en donde me dijo que se hallaba depositado algo para mí. Y luego desapareció.

"A la mañana siguiente fui inmediatamente al lugar y toqué el suelo con la punta del pie, sintiendo que allí había algo duro enterrado. Pero otros vinieron a llamarme para ir de caza. Me daba vergüenza quedarme atrás, y así me uní a ellos. Cuando regresamos volví inmediatamente al lugar que me había mostrado, pero ya no encontré nada.

"Hoy me doy cuenta que fui muy tonto en aquella ocasión. No cabe duda que habría obtenido gran confianza en mí mismo *(seguranza)* si hubiera sido capaz de hablarle. Pero yo era entonces muy joven todavía; hoy me comportaría de modo muy distinto" (pp. 136$.).

Esta descripción detallada es sin duda muy impresionante. Cuán profundamente ha de estar arraigada una idea de dios semejante para hacer posibles tales vivencias. En todo caso, todas estas descripciones sugieren el supuesto de que en la religión de los apinayé la figura central es un dios del Sol. Sin embargo, si se examinan los mitos —por desgracia muy escasos— que Nimuendaju ha anotado, la visión cambia por completo. Por otra parte, el investigador tampoco habla en modo alguno de una religión del Sol en ese pueblo, sino que destaca simplemente que las *dos* figuras sobresalientes son allí el Sol y la Luna. Los mitos describen los dos astros cual seres antropomorfos que en el tiempo originario anduvieron por la Tierra. Sus hazañas recuerdan extraor-

dinariamente el mito de los gemelos, en el que el Sol es el listo y la Luna la tonta. Volveremos todavía sobre la manera en que hacen que se originen los hombres y sobre la forma en que la actual organización dual de los apinayé se deriva de los dos grupos humanos, creados por una parte por el Sol y por otra por la Luna (cf. cap. vn, 1). También la mayoría de los cultos se refiere a acontecimientos míticos que giran alrededor de las dos figuras. En estos mitos y cultos las dos aparecen como deidades dema que fundaron, mediante su actividad creadora en el tiempo originario, el orden de cosas en el que sigue viviendo la humanidad actual.

Ahora bien, la equiparación de dos dema semejantes del tiempo originario a los dos grandes astros no constituye en modo alguno una rareza. En América, sobre todo, éste es el caso con extraordinaria frecuencia. Preuss nos describe por ejemplo (Nº 8) en la mitología de los uitoto un par de hermanos, los cuales, después de algunas aventuras muy significativas, acaban finalmente por pasar al cielo como el Sol y la Luna respectivamente (cf. además Métraux, *Twin Heroes in South American Mythology).* También la posición superior del "hermano mayor" aparece siempre en este tipo de mito, de modo análogo como el grupo de hombres que deriva de dicho dema reclama a menudo una situación de primacía indiscutida. Así, pues, entre los apinayé hubo de enlazarse con el mitologuema de la "pareja de héroes" un mundo de representación totalmente distinto, que es el que aseguró a uno de los dos dema aquella posición privilegiada que no corresponde a los mitos y cultos dominantes. La alocución de "mi padre" aplicada únicamente al hombre-sol, pese a que también la Luna haya engendrado un grupo de individuos, las plegarias dirigidas a él, y la posibilidad de visiones como la que acabamos de comentar, constituyen rasgos que no se dejan derivar del carácter dema de dicha deidad. Antes bien, a partir de ellos se hace evidente la relación entre la idea de un dios supremo y el hombre-sol. Pero tampoco este dios supremo tiene fundamentalmente nada que ver con el Sol. Únicamente la pintura roja del dios que aparece en la visión podría acaso recordarla. En esencia, sin embargo, se trata del dios-padre antropomorfo, cuya identificación con el Sol sólo fue dirigida, sin lugar a duda, por las circunstancias míticas de un dominio religioso totalmente diferente.

Esto constituye ciertamente un enlace entre el ser supremo y el Sol, producido en forma diferente a la que por lo general solemos encontrar. El ser supremo es a menudo —aunque no siempre— una deidad que tiene su trono en el cielo. El que en esta localización en el cielo se designe al Sol como el ojo o la casa del dios, no es más que un adorno obvio de esa idea, o sea, una asociación puramente gráfica y no muy

significativa entre el dios supremo y el Sol. Así, pues, según esta interpretación, la figura central de la religión de los apinayé no es un dios del Sol, sino que el Sol y la Luna son asociaciones con un par de héroes dema. Uno de ellos, el "sol", se ha fundido de manera secundaria con la idea totalmente diferente de un dios supremo.

Son mucho más difíciles para una verdadera comprensión los numerosos informes según los cuales en las antiguas culturas de cazadores juega el Sol un papel importante en las ceremonias de la caza. En ocasiones, sus funciones recuerdan las del "señor de los animales", y es perfectamente posible que existan ciertos enlaces entre este protector divino de los animales y el Sol. Debido a su falta de claridad, que no hace sino dificultar la comprensión, dejaremos esta cuestión de lado. Es importante, en cambio, desde el punto de vista de nuestra argumentación, la comprobación de que tampoco en los datos correspondientes se halle contenido algo de donde pueda derivarse una idea independiente de un dios del Sol.

Así, pues, si cabe comprobar que tanto la idea de un ser supremo, como la de las deidades dema, como tal vez también la de un "señor de los animales" han contraído enlaces con el Sol; de la Luna, en cambio, hay que destacar que posee en la mitología una importancia que no se subraya suficientemente. Y si en los antiguos mitos de los pueblos cazadores aparecen tanto el Sol como la Luna, y si acaso entre las figuras dema del noroeste de Australia no se comprueba todavía preferencia alguna por la Luna, en el estrato cultural de los pueblos agricultores sucede lo contrario. En efecto, la deidad dema de esta cultura está a tal punto enlazada con la Luna, que inclusive mitos en los que se habla expresamente de un hombre-sol contienen hazañas y motivos que, aun con la mayor reserva en la interpretación, hay que considerar como típicos mitos lunares (cf. Jensen, *Hainuwele,* pp. 29 y 95 s.). Esto no tiene en sí nada de sorprendente si se considera que el objeto mítico *par excellence* es en dicha cultura la cuestión del "muere y vivirás", que ha hallado su respuesta en una visión magnífica del mundo, en la que la conexión entre la muerte *y* la reproducción figura en el centro de la vivencia mítica. Y la Luna, con su cambio constante de originarse y perecer, había de presentarse, en una concepción semejante del universo, como símbolo de su conocimiento más esencial acerca de la vida.

Así como la deidad dema de la cultura de los agricultores se relaciona desde el punto de vista genético-cultural con los dioses politeístas de las altas culturas, así se ha mantenido también el mundo mítico de los pueblos agricultores en forma muy viva a través de estratos culturales más jóvenes. Y a partir de ello se explica el que la Luna ocupe en el conjunto de los mitos un lugar tan importante, que pudo inclusive sur-

gir la opinión de que todos los mitos en general habían sido inspirados originariamente por la aparición de la Luna.

Sin embargo, tampoco en dicho mundo mítico se da nada, de donde pudiera derivarse la independencia de la idea de una deidad de la Luna. En efecto, el problema central del mito se halla dado de modo tan unívoco por la situación vital del hombre, el animal y la planta, que resultaría violento ver en la figura de la Luna el hecho primario creador de mitos. Antes bien, la Luna sólo aparece totalmente al margen, por lo regular en la indicación de que, después de su actuación sobre la Tierra —y esta actuación constituye el contenido mítico decisivo—, el personaje mítico pasó al cielo como Luna. En esta forma, la indicación no reviste mayor importancia que la expresión, asimismo muy común, de que al final de su cañera terrestre el dema sube al cielo como estrella.

En la medida en que la Luna sólo ha influido sobre los mitos por el hecho de que la imagen de su desvanecerse y volver a surgir se haya colocado al lado del contenido del mito del "muere y vivirás", sólo se trata de una alegoría, que podría faltar, sin que el mito perdiera por ello nada de su verdad. Queda en suspenso la cuestión de si se dan otras influencias de la Luna sobre el hombre y los demás seres, de efecto inmediato; tal como en relación con el tiempo o el crecimiento de las plantas se ha vuelto a repetir siempre por parte del pueblo. Se puede comprobar hoy, que muchas de estas afirmaciones, sobre todo las relativas a la influencia sobre el tiempo, son erróneas. Tal vez todas ellas no sean más que residuos de aquella incorporación alegórica de la Luna en los datos míticos de los agricultores acerca del sentido de la vida; pero tal vez no, y en tal sentido hablan fenómenos como la dependencia del bienestar de muchos individuos del estado de la Luna y otras conexiones que posiblemente se pueden demostrar concretamente. Pero dejemos esta cuestión de lado.

Estos ejemplos sólo habían de ilustrar —lo que aquí debido a la exigüidad del material existente no pueden, por supuesto, demostrar— que en el dominio de los pueblos primitivos no se dan concepciones divinas que pudieran designarse razonablemente como dios del Sol o dios de la Luna, sino que en la mención de dichos astros se trata siempre de fenómenos concomitantes o de asociaciones predominantemente exteriores entre la deidad y el astro.

El punto de vista opuesto ha sido sustentado en la etnografía, de la manera más convincente por P. Ehrenreich *(Götter und Heilbringer).* Éste fue sin duda uno de los mejores conocedores de la mitologa de los pueblos primitivos. No resulta fácil rechazar su juicio sobre el significado originario de dichos mitos, y en forma contundente esto sólo podría hacerse —así parece— si se lograra desvirtuar rnn ntrn «n vnlnmínncn

material. Sin embargo, desde el punto de vista de nuestra argumentación, esta tarea se plantea en otra forma. No tratamos de discutir la afirmación reiteradamente comprobada de Ehrenreich en el sentido de que los héroes de los mitos de los pueblos primitivos aparecen enlazados con extraordinaria frecuencia, en innúmeras variantes, con los dos grandes astros. Esto nos parece verdaderamente indiscutible. Sin embargo, nuestra crítica de su tesis se mueve en otro plano; porque tenemos una concepción de la esencia de la deidad fundamentalmente distinta de la suya. Para Ehrenreich los "salvadores", que en la mayoría de los casos representan a los héroes de los mitos interpretados como astrales, no son dioses. El salvador es antes bien, para él, "el ser mítico surgido de una concepción de la naturaleza", que sólo puede "convertirse en deidad, si se lo concibe como permanentemente activo y como influido por medio de actos mágicos [cultos]" *Gotter únd Heilbringer,* p. 599).

Es el caso, en cambio, que la figura del salvador se ha designado aquí como deidad dema, una de cuyas características esenciales había de consistir precisamente en que no es "permanentemente activa", sino que sólo ejerció su actividad creadora en el tiempo originario, y continuó estando presente, sin más actividad, únicamente en los fenómenos del mundo y en sus principios de ordenación. Cuando Ehrenreich dice (p. 539): "El dios se distingue del salvador por la continuidad de su actuación", me parece a mí expresarse en ello una limitación arbitraria e injustificada de la idea de dios. Por lo que se refiere a la otra característica, o sean los cultos, éstos están ligados en grado particular, como ya se expuso, precisamente a esta idea de dios, pero no son actos mágicos que hayan de influir sobre dioses pensados como presentes, sino actos solemnes en los que se tienen presentes las hazañas divinas ocurridas en el tiempo originario. Nuestra interpretación de los "salvadores" no resulta desvirtuada por el material de Ehrenreich en lo más mínimo, antes al contrarío, todos los argumentos por él aducidos me parecen constituir esencialmente una confirmación de esta concepción. Por lo visto, se le hacía imposible a Ehrenreich admitir, más allá de las ideas conocidas de un ser supremo y de los dioses politeístas de las altas culturas, una representación de dios de otra clase, específica de los pueblos primitivos. De ahí su adhesión a la designación de salvador, que sólo puede considerarse como dios cuando ha adoptado, como ocurre en las transformaciones posteriores, el carácter de presencia, por ejemplo, de los dioses mexicanos. Pero en cuanto a que los dioses politeístas de las altas culturas se deriven cultural y genéticamente de los dema-salvadores, en esto parece Ehrenreich estar de acuerdo con la concepción aquí sustentada, aunque no se compruebe explícitamente

Otra coincidencia con Ehrenreich existe en la cuestión de la relación entre el ser supremo y el salvador. Ataca la teoría euhemerista de Breysig, quien ve en el salvador la única fuente y etapa previa de la idea de dios, de la que la creencia en el dios superior se habría desarrollado posteriormente, pasando por los dioses politeístas. Con argumentos análogos a los aquí expuestos (cap. rv, 5), Ehrenreich ve raíces muy distintas del origen de la ¡dea del salvador y del origen del ser supremo. Insiste, con razón, en que el salvador se concibe como dependiente del ser supremo y se designa a menudo como enviado o auxiliar de éste, de modo que la idea del ser supremo no se puede derivar de la del salvador, sino que éste no se concibe sin la concepción del ser supremo. En este orden de ideas, Ehrenreich se adhiere a la teoría, ya existente entonces, de Andrew Lang.

También nosotros hemos subrayado con mucha insistencia que no era posible derivar la idea de un ser supremo, ni de los espíritus ni de las deidades dema. Pero tampoco es exacto que las personas divinas de tipo dema sólo sean mensajeros del ser supremo y no representen, por consiguiente, una divinidad independiente. Y precisamente debido a la diversidad de raíces de que proceden las dos ideas de dios figuran a menudo una al Jado de otra en uno y el mismo pueblo, sin que por ello se deriven una de la otra. La indicación de que el salvador sea un enviado del ser supremo —que suele ocasionalmente encontrarse en tales casos (cf. el ejemplo de los indios de la Tierra del Fuego mencionado en el cap. rv, 5)— no es más que un vago enlace de las dos ideas, donde, por su naturaleza misma, el dios supremo aparecerá después, naturalmente, como la figura superior aunque al propio tiempo menos viva. Al lado de ello, sin embargo, se dan ejemplos de la ausencia total de la idea del ser supremo y del dominio exclusivo de las deidades dema, tanto en el mito como en el culto. Así, por ejemplo, los marind-anim de Nueva Guinea, cuyo culto está dominado exclusivamente por los dema, no poseen idea alguna de un dios superior (Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch£üd~Neu-Guinea,* vol. I, parte 2*, p. 18), y lo mismo comunica Landtmann *(The Folk-Tales of the Kiwai Pafruans,* p. 13) a propósito de los kiwai que habitan más al Este. También en la isla Mentawai falta la representación de un dios superior (Mess, p. 79). Tanto la tesis de Breysig, en el sentido de que el dios superior haya surgido del salvador antropomorfo, como la de Ehrenreich, de que éste no es más que un mediador entre los hombres y el ser supremo y sólo pueda comprenderse a partir de esta idea de dios, pasan por alto el carácter genuinamente primitivo de la deidad dema, que constituye una concepción de lo divino peculiar e independiente.

Con lo anterior queda dicho lo esencial en relación con la cuestión

de las deidades astrales. Para Ehrenreich no ofrece lugar a duda que la personificación de los cuerpos celestes o de sus propiedades como luz y fuego constituya el primer proceso formador de mitos. "Sin embargo, no todo héroe solar o lunar es al propio tiempo un salvador... En efecto, no es sino su participación en la obra de la creación, su actuación específica en interés de los hombres, lo que lo convierte en tal" (p. 593). Pero difícilmente, podrá señalarnos, en los estratos primitivos más antiguos, ejemplos de héroes míticos que sólo sean personificaciones de fuerzas naturales y cuyos destinos no reflejen más que por ejemplo, el curso de los astros. En efecto, las formas de mitos que más se aproximan a semejante abstracción pertenecen sin excepción, a la *"época simbolizadora".* Y precisamente por ello Breysig fue conducido al supuesto —desvirtuado por Ehrenreich de modo convincente— de atribuir todas las referencias astrales de los mitos a la *"etapa de la Antigüedad";* cuando que indudablemente son más antiguas, e inclusive de fecha antiquísima. También aquí el mito se ocupa siempre de problemas, y precisamente de los problemas más importantes para el hombre. En efecto, los héroes míticos son deidades creadoras de fenómenos u ordenaciones obligatorios para los hombres y para todas las criaturas. Se identifican además directamente con los grandes astros y llevan atributos que permiten apreciar dicho enlace en forma más o menos clara (cf. Ehrenreich, pp. 555$.). Sin embargo, lo anterior sólo demuestra que todos los grandes fenómenos naturales, especialmente los dos astros, se enlazaron ya tempranamente con la vivencia de lo divino, pese a lo cual, las designaciones de dios del Sol o dios de la Luna, o de dios de la tormenta o dios del viento, sólo tendrían sentido si la esencia de las deidades correspondientes se agotara en la equiparación con la fuerza natural en cada caso, en tanto que en realidad, los mitos al respecto sólo apuntan a lo sumo a dichas relaciones por medio de atributos y alusiones, describiendo por lo demás una actuación mucho más vasta de la deidad sobre la tierra.

En un trabajo reciente (1956), Gósta Kock llega a una concepción del salvador muy parecida a la que aquí se deja expuesta. La lectura de ese artículo ha sido la que llamó mi atención sobre un trabajo anterior (943) del mismo autor, que ya en el título *Is 'Der Heilbringer' a God or not?* expresa su opinión acerca del carácter divino de la figura objeto de discusión.

# VI. EL SEÑOR DE LOS ANIMALES

EL HECHO de que en los primeros tiempos de su historia el hombre tuviera frente a los animales una actitud muy distinta de la de hoy es perfectamente conocido y se halla atestiguado por un extenso material. Uno de los fenómenos fundamentales de la relación del hombre con su mundo circundante, y en particular con los seres animados, es siempre la posibilidad de la mutua comunicación. Partimos en general del supuesto de que entre el hombre y el animal sólo se dan escasas posibilidades de comunicación, porque al animal le falta el habla. En la relación con algunos animales domésticos, especialmente con el peno y el caballo, intuimos tal vez algo todavía de aquellos enlaces que ponen al animal, como ser igual, al lado del hombre. Y sólo tratando de apreciar en mucho más de lo corriente las posibilidades de comunicación entre el hombre y el animal, podemos esperar penetrar con comprensión hasta aquellas plasmaciones culturales extrañas que llevaron al hombre de una época primitiva muy remota a relacionar inclusive la vivencia de lo divino preponderantemente con el animal. En efecto, la comprensión de los fenómenos de las culturas que nos son ajenas depende en gran parte —no nos cansaremos de insistir en ello— de que sepamos descubrir los fundamentos de vivencia que condujeron a ellos. Para el investigador de las culturas preoccidentales, esto constituye una de las tareas más difíciles. Porque aunque el hombre permanezca indudablemente siempre igual en sus fundamentos, es cierto, con todo, que la respuesta a la pregunta acerca de cuál es la naturaleza del mundo es distinta según las diversas culturas históricas, ya que cada una de éstas experimenta y plasma a su manera un valor del mundo que se le presenta como particularmente importante. En el estudio de las antiguas culturas de cazadores, trátase en primer lugar de la relación entre el hombre y el animal, relación que no es en modo alguno de fácil acceso a la comprensión, a partir de nuestra propia vinculación cultural.

En este libro sólo raramente se habla de la forma más antigua de cultura de los pueblos cazadores. La principal razón de ello reside en la convicción del autor de que precisamente estos tiempos más remotos de la historia de la humanidad, en la medida en que subsisten todavía entre los pueblos primitivos, son difícilmente asequibles a los métodos etnológicos comunes. En efecto, se trata casi exclusivamente de residuos de pueblos en vías de extinción, de vida errante, cuya investigación resulta particularmente difícil ya por razones técnicas y materiales. Vi-

de las deidades astrales. Para Ehrenreich no ofrece lugar a duda que la personificación de los cuerpos celestes o de sus propiedades como luz y fuego constituya el primer proceso formador de mitos. “Sin embargo, no todo héroe solar o lunar es al propio tiempo un salvador... En efecto, no es sino su participación en la obra de la creación, su actuación específica en interés de los hombres, lo que lo convierte en tal” (p. 593). Pero difícilmente, podrá señalarnos, en los estratos primitivos más antiguos, ejemplos de héroes míticos que sólo sean personificaciones de fuerzas naturales y cuyos destinos no reflejen más que por ejemplo, el curso de los astros. En efecto, las formas de mitos que más se aproximan a semejante abstracción pertenecen sin excepción, a la *“época simbolizadora”*. Y precisamente por ello Breysig fue conducido al supuesto —desvirtuado por Ehrenreich de modo convincente— de atribuir todas las referencias astrales de los mitos a la *“etapa de la Antigüedad”;* cuando que indudablemente son más antiguas, e inclusive de fecha antiquísima. También aquí el mito se ocupa siempre de problemas, y precisamente de los problemas más importantes para el hombre. En efecto, los héroes míticos son deidades creadoras de fenómenos u ordenaciones obligatorios para los hombres y para todas las criaturas. Se identifican además directamente con los grandes astros y llevan atributos que permiten apreciar dicho enlace en forma más o menos clara (cf. Ehrenreich, pp. 555$.). Sin embargo, lo anterior sólo demuestra que todos los grandes fenómenos naturales, especialmente los dos astros, se enlazaron ya tempranamente con la vivencia de lo divino, pese a lo cual, las designaciones de dios del Sol o dios de la Luna, o de dios de la tormenta o dios del viento, sólo tendrían sentido si la esencia de las deidades correspondientes se agotara en la equiparación con la fuerza natural en cada caso, en tanto que en realidad, los mitos al respecto sólo apuntan a lo sumo a dichas relaciones por medio de atributos y alusiones, describiendo por lo demás una actuación mucho más vasta de la deidad sobre la tierra.

En un trabajo reciente (1956), Gósta Kock llega a una concepción del salvador muy parecida a la que aquí se deja expuesta. La lectura de ese artículo ha sido la que llamó mi atención sobre un trabajo anterior (943) del mismo autor, que ya en el título *Is ‘Der Heilbringer’ a God or not?* expresa su opinión acerca del carácter divino de la figura objeto de discusión.

## VI. EL SEÑOR DE LOS ANIMALES

EL HECHO de que en los primeros tiempos de su historia el hombre tuviera frente a los animales una actitud muy distinta de la de hoy es perfectamente conocido y se halla atestiguado por un extenso material. Uno de los fenómenos fundamentales de la relación del hombre con su mundo circundante, y en particular con los seres animados, es siempre la posibilidad de la mutua comunicación. Partimos en general del supuesto de que entre el hombre y el animal sólo se dan escasas posibilidades de comunicación, porque al animal le falta el habla. En la relación con algunos animales domésticos, especialmente con el peno y el caballo, intuimos tal vez algo todavía de aquellos enlaces que ponen al animal, como ser igual, al lado del hombre. Y sólo tratando de apreciar en mucho más de lo corriente las posibilidades de comunicación entre el hombre y el animal, podemos esperar penetrar con comprensión hasta aquellas plasmaciones culturales extrañas que llevaron al hombre de una época primitiva muy remota a relacionar inclusive la vivencia de lo divino preponderantemente con el animal. En efecto, la comprensión de los fenómenos de las culturas que nos son ajenas depende en gran parte —no nos cansaremos de insistir en ello— de que sepamos descubrir los fundamentos de vivencia que condujeron a ellos. Para el investigador de las culturas preoccidentales, esto constituye una de las tareas más difíciles. Porque aunque el hombre permanezca indudablemente siempre igual en sus fundamentos, es cierto, con todo, que la respuesta a la pregunta acerca de cuál es la naturaleza del mundo es distinta según las diversas culturas históricas, ya que cada una de éstas experimenta y plasma a su manera un valor del mundo que se le presenta como particularmente importante. En el estudio de las antiguas culturas de cazadores, trátase en primer lugar de la relación entre el hombre y el animal, relación que no es en modo alguno de fácil acceso a la comprensión, a partir de nuestra propia vinculación cultural.

En este libro sólo raramente se habla de la forma más antigua de cultura de los pueblos cazadores. La principal razón de ello reside en la convicción del autor de que precisamente estos tiempos más remotos de la historia de la humanidad, en la medida en que subsisten todavía entre los pueblos primitivos, son difícilmente asequibles a los métodos etnológicos comunes. En efecto, se trata casi exclusivamente de residuos de pueblos en vías de extinción, de vida errante, cuya investigación resulta particularmente difícil ya por razones técnicas y materiales. Vi-

ven sólo en ámbitos sumamente exiguos, de lo que puede inferirse que estos últimos residuos de una cultura que en otro tiempo vivió en condiciones distintas y más ricas del medio ambiente no constituyen precisamente el exponente más representativo de su época cultural, y que el rigor de su forma de existencia actual ha modificado y aun extinguido probablemente en gran parte los contenidos espirituales que en tiempos del apogeo de su cultura hubieron de constituir el centro de vida de dichos hombres. Ya se señaló en ocasión del examen crítico de la teoría del monoteísmo primordial que el material de que disponemos para el enjuiciamiento de la religión de esos pueblos es muy fragmentario. Y esto no se debe ciertamente ni al azar ni a la falta de capacidad de los investigadores del caso, sino en primer término a las dificultades que la materia misma opone a la consideración científica.

Ya estos motivos —y hay más, que aquí no es necesario mencionar— justifican que el estudio científico-religioso sea muy prudente al tratar de las épocas más antiguas de la historia de la humanidad. Y si, pese a todo, aquí se exponen algunas observaciones relativas a las antiguas formas religiosas de los pueblos cazadores, ello sólo tiene lugar con las mayores reservas y con la renuncia expresa del intento de querer "comprender" la esencia de las plasmaciones religiosas en cuestión. Para el investigador, sin embargo, apenas subsistirá duda alguna de cuán urgente es, actualmente, pese a las dificultades mencionadas, la investigación de campo precisamente de esos pueblos en vías de extinción. Constituye uno de los numerosos méritos de la Escuela de Viena haberse dedicado, con tanta energía, en los últimos decenios, a dicha tarea. Sin embargo, la investigación directa es estéril sin la labor teórica simultánea. Es satisfactorio, pese a las limitaciones expuestas, que también la labor teórica se haya dedicado en las últimas décadas con mayor esfuerzo que antes a las culturas de los pueblos cazadores, de modo que también aquí empiezan a dibujarse los primeros contornos.

## 1. Una idea de dios de pueblos cazadores

Señalamos oportunamente como mérito de la teoría del monoteísmo primordial el que también en el dominio etnológico subrayara la importancia central que para la esencia de la religión tiene la idea de dios. Sin embargo, dicha teoría sólo acepta una de estas representaciones, o sea la que en sus rasgos esenciales corresponde a la idea de dios del Antiguo Testamento, en tanto que en la historia de la humanidad han de haberse producido ciertamente diversas ideas de dios —dejamos de lado cuantas fueran— que, unas después de otras y también unas al lado de otras, hubieron de constituir la esencia de la religión. En efec-

to, la esencia de lo divino se ha manifestado al hombre en el transcurso de su historia de las maneras más diversas. Hasta aquí hemos examinado dos plasmaciones típicas de tales vivencias. La tesis de la teoría del monoteísmo primordial, en el sentido de que el dios supremo sería no sólo la idea única de dios sino también la más antigua, es por el momento casi imposible de comprobar. La posibilidad de que así sea no debería discutirse. Por otra parte, la idea de una deidad dema ha tenido probablemente su verdadero florecimiento en las culturas de los antiguos pueblos agricultores, si bien se la concibiera ya anteriormente, en cuyo favor hablan ante todo, según vimos, las condiciones australianas, pero también los ejemplos americanos de los "héroes culturales".

La cuestión de saber cuántas y cuáles ideas de dios pudieron darse en las religiones de los primitivos pueblos cazadores no se puede contestar hoy por hoy. Pero existe un material voluminoso que nos sugiere una determinada idea de lo divino que pertenece manifiestamente a la religión de una de las antiguas épocas de los pueblos cazadores. Se trata de un ser que se venera como señor y protector de los animales salvajes y como auxiliar del hombre en la caza. Señalemos, por ejemplo, los trabajos de Dirr *(Der Kaukasische Wild-und Jagdgott)* y Baumann *(Afrikanische Wild-und Buschgeister),* en los que se consignan ya numerosas pruebas en favor de la idea en cuestión. También A. Friedrich ha llamado la atención, en sus trabajos, sobre las ideas religiosas de los pueblos cazadores. En el artículo en que trata de la investigación acerca de los pueblos cazadores primitivos, ha reunido entre otros una cantidad de ejemplos en los que destacan claramente ideas de un divino "señor de los animales" y "protector de la caza" (pp. 26 *s.,* 32 s.). Le debo también, por mi parte, la indicación sobre algunos de los ejemplos siguientes, con los que trataré de ilustrar esta peculiar idea.

Reproduzcamos primero un relato mítico de los *esquimales del Labrador* comunicado por Hawkes (p. 154). Había una vez un gran chamán que quería hallar el lugar a donde se trasladaban los *karibu* (los renos) cuando se retiraban al interior en grandes manadas. Su espíritu protector lo guió, en un viaje de dos meses, hasta el lugar. Después de la puesta del sol, el chamán vio una gran casa, hecha de césped y piedras. Ante la puerta había un enorme reno. Era el rey de los caribu. Era tan grande, que los demás karibu podían pasar por debajo de él sin tocarlo. Los renos iban llegando en grandes manadas, para introducirse en la casa pasando por debajo de aquél. Una vez que el último animal hubo entrado, el gran karibu se tendió delante de la puerta para vigilar.

De sus vecinos los *naskapi,* del Labrador, Speck (pp. 82 ss.) informa algo muy parecido de un divino señor de los renos. Sin embargo, este ser ostenta figura humana, tiene la piel blanca y va vestido de negro.

En una enorme cueva de rocas viven millares de renos en un recinto en el que el "señor blanco" no deja entrar a nadie. El conjurador de un grupo de cazadores ruega a dicho señor de los renos que proporcione botín para los cazadores. Las prescripciones que le son comunicadas para la caza han de observarse estrictamente. El señor de los renos sólo concede a los cazadores un número determinado de animales, más allá del cual toda caza es inútil.

Hawkes (p. 124) informa asimismo a propósito de dos deidades, una de las cuales es femenina y señora de los animales terrestres, y la otra masculina y señor de los animales marinos. Son marido y esposa, y de su auxilio, que el chamán implora, depende el éxito de la caza.

Los informes aquí citados son extraordinariamente típicos. Encontramos en efecto algo parecido entre muchos de los pueblos cazadores, inclusive en culturas más recientes, por todo el ámbito de la Tierra. Con mucha frecuencia, el que tiene a los animales bajo su protección es un animal particularmente grande de una especie determinada, importante para la caza, o es un ser antropomorfo de aspecto llamativo, ya sea extraordinariamente grande o extraordinariamente pequeño. Entre los *quiché* de Guatemala constituye un sacrilegio contra el dios de la montaña, que tiene a los animales bajo su protección en el interior de la Tierra y conoce su número, matar animales a la ligera (Schultze-Jena, *Leben, Glaube und Sprache der Quiche von Guatemala* I, p. 20). El "señor de los animales" es el protector de los animales de caza. Al propio tiempo es el que los lleva a los cazadores y determina en general la relación entre el cazador y el botín, porque no se da caza venturosa sin él. Lo importante en todo ello es la matanza limitada y moderada de los animales y la observancia de muchas reglas, cuya vulneración afecta el sentimiento religioso. Algunas de estas prescripciones se refieren a la reanimación del animal muerto, practicada por el señor divino, que es la que hace posible que vuelva a haber siempre animales a disposición de los cazadores (cf. Friedrich, *Die Vbrstellungswelt Nordasierts,* pp. 194 s.).

Aparte de estos rasgos ciertamente determinantes los informes no nos dicen, de qué-modo la idea de dios, en que se basan, se nos podría hacer más clara y viva. Es indudable que un gran número de las prácticas cazadoras que por lo regular suelen etiquetarse como "magia de la caza" se relacionan con la idea de dios en cuestión y no son, por consiguiente, ni magia ni hechicería, sino son genuinamente religiosas. Es de lamentar, en efecto, que la designación de magia se emplee en la mayoría de los casos allí donde el sentido razonable de una acción no se deja penetrar fácilmente. Y esto es precisamente lo que ocurre en la mayoría de los casos de las prácticas de la caza, lo que resulta automáticamente de las razones que se acaban de exponer. Cuando se emplea

la designación de "magia de la caza", debería hacerse con la plena conciencia de que con ella no se explica nada, sino que sólo se designan —en forma probablemente errónea— fenómenos incomprendidos.

Resultaría fatigoso mencionar mucho material a propósito del "señor de los animales", porque vuelven a repetirse los mismos rasgos por lo menos en las fuentes a las que hasta el presente he tenido acceso. Nos limitaremos, pues, a mencionar solamente otros dos ejemplos, para examinar algunas de las cuestiones que se plantean en relación con ellos. Se encuentra un abundante material en las descripciones que Koch-Grünberg (III, pp. 176 *ss.)* hace de los *taulipang,* tribu caribe del norte de la América del Sur. Se trata de pueblos agricultores, entre los que la caza y sobre todo la pesca juegan un importante papel económico. El "padre de todos los animales de caza, pájaros, etc." se llama allí *Keyeme.* Al morir un animal, su alma va a Keyeme (p. 174). Éste es como un hombre, pero cuando se pone su piel coloreada se convierte en una gran serpiente de agua. Se lo ve en el arco iris. Todas las aves acuáticas son sus nietos. Sin embargo, al lado de Keyeme, "padre de todos los animales", hay además una gran cantidad de "espíritus" muy parecidos, que realizan funciones análogas. *Rato,* por ejemplo, es el "padre de todos los peces" y de otros animales acuáticos. Se le llama también "padre del agua", y su esposa "madre del agua". Los peces y los animales acuáticos son "sus hijos y nietos". Antes de salir a la pesca, la gente invoca a Rato, mas siempre de noche. Rato se hace pagar con tabaco los peces que han de pescarse, y exhorta a que no se deje podrir el botín. Al lado de estos "espíritus de los animales" hay también una "madre de la fiebre" o un "padre de la niebla". Koch-Grünberg trata todos estos seres bajo el epígrafe de "espíritus". Lo que es obvio, porque la divinidad de esta figura, que en los informes precedentes acerca de los pueblos cazadores se dibuja claramente, ha empalidecido en los estratos culturales más recientes. No es raro, sino que constituye antes bien el curso normal, que la figura divina de una época cultural precedente siga viviendo cual "espíritu maligno". También los indios dicen de todos estos seres que son malos, sin que se pueda apreciar en los informes, que sean realmente malos o que se comporten de modo hostil con el hombre. Seguramente se puede demostrar fácilmente que una gran cantidad de los espíritus de los relatos de pueblos que han dejado ya de ser cazadores de animales salvajes fueron originariamente "señores de los animales", de carácter divino, que subsisten bajo esta nueva indumentaria. Se los reconoce en la mayoría de los casos por su figura rara y, ante todo, por su relación con el cazador, cuyo éxito depende de ellos. Todavía en Homero (Odisea, 4, 450ss.) se encuentra uno de estos "espíritus" bajo la figura de Proteo, que vive entre las fo-

cas, las cuenta y es probablemente una supervivencia de un "señor de las focas" (cf. cap. xvi, 5).

Llama la atención en los informes de las culturas más jóvenes que existe una gran cantidad de estos "señores", que cada especie animal tiene su "señor" propio, y que tambiép todos los demás fenómenos naturales están sometidos a un señor que dispone acerca de si la fiebre, la niebla, el terremoto o la tempestad se hacen o no efectivos en tal o cual sentido; en tanto que entre los pueblos cazadores más antiguos sólo parece haber existido fundamentalmente *un solo* "señor de todos los animales", del que el hombre se sentía dependiente en su relación con el animal (cf. Zerries, *Wild-und Buschgeister in Südamerika}.*

Una cuestión más importante que la de saber si dicha deidad se concibió originariamente como singular o plural es la de su relación con las demás ideas de dios. P. W. Schmidt sostuvo la opinión de que en el caso del "señor de los animales" no se trataba de una idea de dios independiente, sino de lo que él llama una "astilla" de la figura del ser supremo. Ciertamente, los pocos rasgos característicos de esta idea de dios no bastan, por una parte, para captarla en su plenitud vital. Pero por otra parte algunos rasgos muy esenciales corresponden efectivamente a aquellos que se atribuyen al ser supremo, como el suministro de alimentos, que consiste aquí en la asignación de los animales abandonados a la caza; la presencia de la deidad, que puede entrar en relación con el hombre; la intervención de la deidad en la vida de éste para mantener el orden establecido o también para castigar las violaciones; y su actitud paternal frente al hombre. Sin embargo, en la gran mayoría de los informes, el suministro de los alimentos figura a tal punto en el centro de la relación del hombre con dicha deidad, que la idea del "señor de los animales" podría concebirse como una degeneración de aquella idea mucho más comprensiva de una representación de dios, importante únicamente para la satisfacción de las necesidades económicas. Semejante desarrollo cabe perfectamente dentro de los límites de lo posible, y resulta difícil rebatirlo positivamente.

A mí, sin embargo, la figura del señor de los animales se me antoja tan peculiar, que es imposible derivarla de la idea del ser supremo, ante todo, por lo que se refiere a la figura animal, ampliamente documentada, que no se adapta en modo alguno al dios supremo, pero sí, perfectamente, a la concepción del universo de los pueblos cazadores. El hecho de que lo divino se revele en el animal presupone una actitud espiritual que ocasionalmente es comprensible también a nosotros, pero que corresponde en particular a una humanidad que plasmó aquella profusión de relaciones plenas de vida entre el hombre y el animal, mismas que encontramos en los llamados fenómenos proto-totémicos

(cf. cap. vn, 2). Por otra parte, tampoco se nos informa —que yo sepa— que el señor de los animales haya creado el mundo, ni que sea omnisciente y omnipotente. Le falta manifiestamente lo característico de la *prima causa,* que en la idea del ser supremo figura tan en primer plano.

A pesar de ello, el parentesco de ideas con el ser supremo es indudablemente más posible que con la deidad dema, con la que la idea de dios de que hablamos no posee ningún rasgo decisivo en común. Le falta ante todo la característica, puesta por nosotros en primer término, de la actuación en el tiempo originario. La relación del señor de los animales con el mito, que en nuestra consideración de la deidad dema revestía tanta importancia, no es claramente tangible. El relato mítico del "señor de los renos" de los esquimales del Labrador, que reprodujimos más arriba, es casi único en su género. Y los numerosos relatos de la figura peculiar del Kagn entre los bosquimanos, anotados por Bleek, son de naturaleza tan particular, que en mi opinión no hemos realizado aún su "descubrimiento" desde una perspectiva histórico-ideológica. Las numerosas narraciones de cazadores de pueblos más jóvenes —según la historia de la cultura—, en las que el señor de los animales aparece como "espíritu", sólo pueden utilizarse de modo muy condicional para la interpretación de la esencia de dicha idea de dios, porque la figura divina ha perdido ya su esencia propia. Me parece, con todo, indudable que esos "espíritus animales" del estrato de los agricultores a los que no es raro que el cazador les arrebate un "hechizo de caza", se hallan en una conexión genético-cultural con la auténtica idea del dios "señor de los animales". No son sólo estas formas de degeneración las que encontramos en gran cantidad en las capas culturales más jóvenes, sino que a menudo se han formado también formas de expresión religiosa muy complejas, en las que la figura del señor de los animales ha contraído enlaces con ideologías muy diversas.

Así, por ejemplo, el etnólogo japonés Kindaichi ha presentado una nueva concepción de las fiestas de los osos de los *ainu.* Atribuye particular importancia a la comprobación de que la matanza de un oso (efectuada siempre ritualmente) nada tiene que ver con su sacrificio (p. 349), El oso mismo es la deidad. Todos los animales son dioses que viven con figura humana en otro mundo muy semejante al nuestro. Los dioses vienen ocasionalmente a este mundo para jugar. Y en tal caso se presentan bajo la forma y con la vestimenta de animales. Mas el oso es el dios supremo. Su nombre significa sencillamente dios. El animal que no es capturado, matado y consumido por los ainu tiene un destino muy triste, porque camina inútilmente por esta tierra. La muerte infligida a los animales es una acción sagrada, porque con ello viene el

dios mismo como espíritu a la casa; su carne y su piel son presentes que trae consigo. Las acciones rituales son las mismas que se ofrecen a un huésped de la casa. Y el animal divino está muy contento, porque en esta forma regresa a su mundo de origen.

Semejantes informes son muy útiles, porque esbozan una visión mucho más genuina de las ceremonias relacionadas con los animales, tan difíciles de comprender. Sin embargo, el acervo de ideas expuesto en este informe no proviene, con seguridad, exclusivamente de los antiguos pueblos cazadores, sino que constituye una unión visible entre antiguas ideas muy distintas desde el punto de vista de la historia de la cultura, a través de las cuales, sin embargo, centellea aún como idea central la figura del señor de los animales. Pero en conjunto, todas las consideraciones a propósito del divino señor de los animales resultan insatisfactorias, porque la totalidad de las concepciones religiosas enlazadas con él no se destacan claramente. Revélase en ellas sin duda una idea de dios muy antigua, que nada tiene en común con la idea de los dema y que subsistió probablemente con carácter independiente también respecto de la representación del dios supremo, pero cuya esencia propia resulta difícil de descubrir a partir del material hasta aquí existente.

## 2. El carácter complejo de Sedna

Si bien no se dio manifiestamente comunidad esencial alguna entre la idea originaria del señor de los animales y la concepción de las deidades dema, cuya verdadera actuación tuvo lugar en el tiempo originario y que representan la fuente original de lo divino, que se realiza siempre de nuevo en el mundo, sin embargo, las dos ideas se encuentran reunidas ocasionalmente en una determinada figura divina. Como tal figura, muy viva pero extraordinariamente compleja, se nos presenta la Sedna de los *esquimales,* de la que Ehrenreich *(Cótter und Heilbringer,* p. 542) dice que no es ni espíritu animal, ni salvador, sino una verdadera diosa, lo que sorprende en el marco de sus comentarios, ya que por lo regular él no suele ser muy pródigo con dicho predicado. Es posible que su juicio sólo provenga de la particular vivacidad de los informes que poseemos a propósito de Sedna, informes condicionados a su vez por la vida espiritual marcadamente activa de los esquimales. Vamos a tratar de mostrar que Sedna es tanto un espíritu animal, o sea, señora de los animales, como también un salvador, o sea dema, y que por ello precisamente es una diosa auténtica, aunque una figura muy compleja. (Antes de proceder a semejante análisis resultará tal vez indicado señalar que con ello no se elimina el ser específico de la Sedna divina. Una figura divina determinada, de un pueblo determinado, tiene su carácter

fundamentalmente propio en esta comunidad cultural, cuya unidad y totalidad no se dejan disolver jamás. Sin embargo, el examen histórico-cultural se dirige a dicho ser específico con sólo una parte de sus cuestiones. En efecto, sus preguntas importantes —por lo menos a partir del enfoque que les da el interés científico actual— se dirigen a la conexión entre las figuras individuales y otras figuras comparables).

Boas *(The Central Eskimo,* pp. 583 ss.) ha reunido cierto número de informes sobre Sedna y sus correspondencias entre los diversos grupos de esquimales. Otras variantes de los mitos se encuentran en Rasmussen *(Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 63 *ss.).* Los motivos más sobresalientes de dichas tradiciones verbales son los siguientes: Sedna, una muchacha que convivía con su padre, despreciaba a todos sus pretendientes. De ahí que en muchos relatos se la designe también como "aquella que no quería marido". Finalmente se casó con un perro, con el que vivía en una isla. Dio a luz varios hijos, que en parte eran perros y en parte hombres. Un día, el padre mató al perro-marido, que se hundió en el mar. Sedna mandó al mundo a sus hijos, a los que no podía alimentar. A los perros los envió al otro lado del mar. Éstos fueron los antepasados de los europeos. Los hijos humanos, en cambio, los envió por la tierra. De estos últimos descienden los esquimales. Sedna, entonces, volvió a vivir con su padre, hasta que fue raptada por un petrel bajo figura humana. El padre la buscó y llevó consigo en su cayac, pero fue perseguido por el ave, la que hizo que se desencadenara en el mar un furioso temporal. Atemorizado, el padre acabó por echar a la hija por la borda. Pero Sedna se afianzó con ambas manos al bote, en vista de lo cual, el padre, con un hacha, le cortó los dedos, los cuales al caer al agua se convirtieron en focas y morsas. Sedna se hundió en el fondo del mar, en donde mora desde entonces como "madre de los animales marinos". También al padre se lo tragó más adelante el mar, y vive en la casa de Sedna. La entrada de ésta está vigilada por un enorme perro, al que en algunos relatos se designa como el marido de Sedna. Si los hombres no observan los tabús, Sedna retiene a los animales marinos. Entonces surge el hambre entre los hombres, y el chamán ha de apaciguar a Sedna. En algunas versiones se dice que a causa de las violaciones de los tabús se producen impurezas sobre la cabeza de Sedna, de las que solamente el chamán puede liberarla. Y entonces retiene a los animales marinos, para que el chamán tenga que visitarla (Rasmussen, pp. 127, 173; Boas, p. 586).

Sedna es al propio tiempo la señora del reino de los muertos. Los mortales la temen y la designan a menudo como "la espantosa de allá abajo" (Rasmussen, pp. 94, 62; Boas, pp. 588ss.).

Los ecos del tipo originario del mito de los pueblos agricultores no

se pueden ignorar. En efecto, en el tiempo mítico, una deidad —también entre los agricultores es ésta a menudo del sexo femenino— es asesinada por otros seres del tiempo originario, y del cadáver despedazado —aquí de las manos cortadas— se originan las especies naturales más importantes para el hombre: allí las plantas útiles, y aquí los animales del mar, indispensables para los cazadores marinos. Bajo este aspecto, Sedna podría ingresar en el círculo de las deidades dema —en cierto modo como variante de las mismas, de los pueblos cazadores. Se adaptan, asimismo, a esta imagen, el origen de los hombres a partir de ella y la morada de esta deidad en los infiernos, en donde es la soberana de uno de los dos reinos de los muertos.

Sin embargo, la actuación de Sedna no se agota en un acontecimiento único del tiempo originario, sino que es, antes bien, una deidad presente, que puede enojarse y ser apaciguada, y que interviene constantemente en la vida de los mortales. En cuanto madre de los animales marinos puede retenerlos, precipitando con ello a los hombres en grave necesidad y perdición; pero puede también dejarlos libres, y brindar abundancia. Por mediación del chamán, los hombres entran en contacto con ella. Él la visita, en un viaje erizado de peligros, en el fondo del mar, para conseguir la liberación de los animales. La retención de los animales se considera como "castigo": Sedna está furiosa por las violaciones de los tabús cometidas por los hombres, y en particular por las mujeres, violaciones que se fijan en forma de impurezas y parásitos en su pelo, y que no puede alejar ella misma porque no tiene manos. El chamán ha de calmarla y peinar su pelo hasta que se deje persuadir a dejar libres a los animales. De regreso a la asamblea, el chamán exige de todos los presentes que confiesen públicamente sus violaciones de los tabús, para satisfacción de Sedna (Rasmussen, pp. 123 ss.). O sea, pues, que Sedna es asimismo una deidad que interviene vengando y castigando, y vigila el mantenimiento del orden establecido.

Según otra versión —aunque atestiguada una sola vez— el chamán ha de tratar de cortarle a Sedna los dedos, con lo que los animales tan urgentemente necesitados por los hombres quedan libres (Lyon, en Boas, p. 585). Aquí, pues, se repite el acontecimiento mítico del tiempo originario en el culto, aunque no por la comunidad, como lo sabemos de las culturas de los agricultores, sino por el chamán solo, en cuanto exponente de la misma, en tanto que la comunidad asiste a la "representación" casi como auditorio.

Al lado de Sedna existen también concepciones de otros seres divinos, que en algunos de los grupos de esquimales superan en importancia a aquélla. Sin embargo, entre los esquimales del centro, Sedna es la figura más importante, llegándose inclusive, en ocasiones, a dar la im-

presión de que las demás figuras divinas actúan por encargo de ella, aunque sin estarle expresamente subordinadas (Rasmussen, p. 62).

Estos datos bastarán sin duda para proporcionar una impresión de esta curiosa idea de dios que reúne en sí rasgos destacados, que según los hallazgos en otros dominios hemos de atribuir a estratos culturales muy diversos. Presenta ante todo peculiaridades específicas de las deidades dema, pese a que tenga en común con el "señor de los animales" sus características más sobresalientes.

Es desconcertante otro rasgo característico suyo que se expresa en su relación con los hombres, y que aparece ya en el nombre de "la terrible de allá abajo". Esto se hace más patente todavía en una ceremonia comunicada por Boas (p. 604), a saber: en la época de los temporales del otoño, en la que la naturaleza está agitada, Sedna ha de ser "expulsada" por chamanes especialmente capacitados. Primero se la atrae por medio de cantos, y los presentes creen que ella sube desde el fondo del mar por entre las rocas hasta llegar bajo el suelo de la cabaña, en donde es arponeada por el chamán, lo mismo que una foca, y en esta forma es expulsada. La misma falta de reverencia se aprecia en un informe de Rasmussen (pp. 100 $.): en ocasiones, irritada por violaciones de los tabús, Sedna suele arrastrar al fondo del mar al transgresor mismo o a alguno de sus parientes. Se dan casos en los que un chamán poderoso logra rescatar dichas víctimas a la vida terrestre, procediendo, si aquélla no suelta su presa voluntariamente, a amenazarla e inclusive a molerla a palos hasta que ceda.

Esta relación desconcertante entre el hombre y la deidad es totalmente distinta de lo que hemos visto hasta aquí. Sin embargo, recuerda vivamente muchos relatos que conocemos de las culturas de los pueblos agricultores, en los que se describe una relación muy parecida entre los hombres y cierta clase de espíritus animales, que son los que disponen el éxito de la caza y a los que no es raro que el hombre les arranque la "magia" con métodos análogos. Habíamos visto en esos espíritus animales figuras supervivientes del "señor de los animales". Tal parece, según algunos informes, como si también en Sedna se dejaran comprobar ciertos síntomas de esta degeneración en espíritu animal. Tal vez sea generalizar mucho si decimos que ya el solo hecho de que las acciones de culto estén exclusivamente en manos de los chamanes profesionales constituye un signo característico de tendencias de degeneración, porque, por su propia naturaleza, el chamán es un "salvador" o un procurador de salvación. Y sin esta "utilidad", sus facultades psíquicas especiales, que en el marco de las ceremonias religiosas de los pueblos primitivos se perciben a menudo como perturbadoras (cf. cap. xi), no son necesarias.

Si es correcto nuestro punto de vista, según el cual esas concepciones del "señor de los animales" divino y de una deidad dema provienen de fuentes muy diversas en cuanto a su origen, y si es exacto asimismo que por el carácter dominante de su naturaleza, Sedna corresponde al dominio del "señor de los animales", aunque presente rasgos claros de una deidad dema, entonces se plantea la cuestión de cómo pudo haberse originado ese doble rostro de Sedna. Para la respuesta se dan fundamentalmente tres posibilidades: *a)* los rasgos dema —sobre todo en el mito del origen de los animales marinos— son una creación espiritual única de los esquimales, sin conexión alguna con cualesquiera fenómenos de otros pueblos; *b)* encontraron su primera plasmación entre los esquimales o en alguna capa cultural emparentada con ellos, de donde pasaron al estrato de los agricultores, probablemente más joven, o *c)* el proceso fue inverso, esto es, se originaron primeramente entre cualquiera de los antiguos pueblos agricultores, siendo adoptados por los esquimales como elemento extraño.

Como en la mayoría de estas arduas cuestiones histórico-culturales, será difícil pronunciarse de modo categórico en favor de una u otra de las tres posibilidades en cuestión. La primera de ellas tendrá que ser aceptada, sin duda, siempre a título de *posibilidad.* En cuanto a las otras dos, la probabilidad me parece inclinarse indudablemente en favor de la tercera. En efecto, el motivo mítico del origen de las *plantas* a partir de los cuerpos de deidades muertas está no sólo extendido por todo el mundo de los pueblos agricultores, sino que presenta además un impresionante carácter religioso de obligación en los cultos a la muerte, de los mismos. En cambio, el origen de los animales se fundamenta de este modo mítico sólo en forma totalmente aislada, faltando además, en estos pocos pueblos, la referencia al motivo en los actos cultuales. De ahí que me parezca que precisamente entre los esquimales hubo de darse algún contacto primitivo con pueblos agricultores, al que la figura de Sedna debería sus rasgos de carácter dema. Pero esto no es más que una posible explicación.

Quisiéramos volver aún, brevemente, sobre un motivo particular del mito de Sedna, porque es posible que proyecte algo de luz sobre una práctica curiosa extendida esporádicamente por América. Como ya se dijo, Sedna no puede alejar por sí misma las impurezas de su pelo, porque no tiene dedos. Ahora bien, en algunos pueblos aislados de Norteamérica y de la América del Sur existe en determinadas ocasiones una prohibición de rascarse la cabeza con las propias manos. Entre los *hupa* de California, por ejemplo, esta práctica tiene lugar entre las muchachas en ocasión de su primera menstruación (Goddard, p. 53); y lo mismo ocune entre los *taulipang,* en los que dicha prescripción rige en el ca-

de una defunción, para los parientes del difunto (Koch-Grünberg, Vom *Roroima zum Orinoco,* III, pp. 130, 168). Entre los *macuschi,* vecinos de los anteriores, los padres no pueden rascarse ni la cabeza ni el cuerpo, en los primeros tiempos después del nacimiento de un niño (Schomburgk, en Koch-Grünberg, III, p. 130). En todos estos casos se emplean, en lugar de las manos, instrumentos adecuados. Koch-Grünberg fundamenta la prohibición en el hecho de que los afectados se encontrarían en tales casos en un estado de impureza, lo que halla expresión asimismo en otras prácticas.

Si suponemos, que en un tiempo el mito de Sedna estuvo mucho más extendido de lo que podemos apreciar actualmente, la práctica incomprensible se explicaría como un rito de repetición: en las situaciones extremas de la vida, el hombre —y en particular la mujer— recuerda su relación esencial con la deidad y adopta el papel de ésta.

Nos sentimos tanto más tentados a suponer aquí alguna conexión, cuanto que precisamente aquellas representaciones de la impureza de las mujeres en determinadas fases de la vida revisten importancia en el mito de Sedna: en los tiempos después del nacimiento y durante la menstruación, el estado de la mujer es tenido también entre los esquimales como impuro y peligroso. La impureza emana de ella como una especie de vapor o humo invisible y asusta a los animales de caza. Y si durante dichos periodos viola algún tabú —¡o que dadas las innúmeras prescripciones a que las mujeres esquimales están sometidas resulta casi inevitable (cf. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 132 a 141)— dicho vapor se condensa a manera de impureza en el cabello de Sedna (Rasmussen, p. 173). O sea, pues, que las impurezas de la mujer en determinados estados y las que atormentan a Sedna son de la misma clase, y esto, en relación con la costumbre en cuestión, permite suponer, en la medida en que está prescrita en ocasión de la menstruación y después de un nacimiento, otra referencia al mito.

No quisiéramos decir más, con esta interpretación, sino que en el mito de Sedna se brinda un sentido para aquella extraña costumbre. Es posible que tenga su fundamento en concepciones totalmente distintas, pero en todo caso ha de haber estado originariamente en un enlace, igualmente pleno de sentido, con alguna verdad mítica.

# VII. ORDEN SOCIAL Y TOTEMISMO EN SU DETERMINACIÓN RELIGIOSA

EN LA literatura científico-religiosa, las consideraciones acerca del llamado totemismo ocupan un gran espacio. El que más se ha dedicado a dicho fenómeno ha sido Frazer *(Totemismus and Exogamy).* Sin embargo, se hizo mucho más conocida la teoría de S. Freud, rechazada con razón en la etnología de la manera más enérgica, porque sin el debido conocimiento especializado dio una interpretación al material, en la que sin duda todas las partes se adaptan admirablemente unas a otras, pero sólo concuerdan muy raramente con los hechos conocidos. Aunque tampoco algunos etnólogos, con mucho mayor conocimiento de causa, han sido precisamente reservados en sus interpretaciones de fenómenos totémicos. Algunos investigadores pretenden ver en ellos la forma más antigua de la religión humana. Según E. Dürkheim, el totemismo fue el que dio el impulso para la constitución de la sociedad humana, y ésta era tan importante para el hombre primitivo, que elevó la sociedad misma a la categoría de dios.

También Radcliffe-Brown *(Religión and Society,* pp. 33 ss.) ha pretendido explicar en una conferencia la esencia de la religión a partir de las funciones sociales, que a su juicio representaron un factor positivo e importante para el desarrollo del género humano, y aun en forma totalmente independiente de la cuestión acerca de la verdad o el error de los contenidos religiosos. "No *cabe duda alguna que la historia de las religiones ha sido en gran parte una historia de error e ilusión.*[1] En todos los tiempos, los hombres han creído que mediante la ejecución adecuada de acciones u observaciones religiosas obtendrían algún beneficio específico: salud y larga vida, hijos que perpetúen su linaje, bienestar material, éxito en la caza, lluvia, el crecimiento de la siembra y la multiplicación del ganado, victoria en la guerra, la admisión en el paraíso después de la muerte o, inversamente, liberación mediante la extinción de la personalidad del círculo de la reencarnación." Considera con razón cómo muy difícil, desde el punto de vista de la apreciación científica, afirmar algo acerca de cómo pudo llegarse en la historia de la humanidad a la formulación y la aceptación de estos contenidos de creencia. Cree, con todo, poder eludir la dificultad de la cuestión —que en mi opinión es precisamente una cuestión mal planteada— desplazando la esencia de la religión a otro plano y viendo en ello una parte importante de la

[1] El subrayado es mío.

"maquinaria social", que es la que reglamenta la vida en común de los hombres.

Sin embargo, tampoco en esta parte de nuestras consideraciones vemos nuestra tarea en la exposición del material y de las teorías extraídas del mismo. Nos limitamos, por ello, esencialmente, a la cuestión de si tiene sentido considerar el fenómeno del totemismo como una forma especial de religión. Habremos de ocuparnos del sentido posiblemente originario de dos características fundamentales de las formas totémicas, esto es, de la exogamia y del cómputo unilateral de la descendencia.

En efecto, el punto de partida de todo los estudios sobre el totemismo lo constituye un fenómeno sociológico, que ha sido comprobado en forma análoga, con pequeñas variaciones, en numerosos pueblos esparcidos por toda la Tierra, a saber: los pueblos o tribus están subdivididos en uniones de clanes, cuyos miembros se consideran emparentados entre sí, pese a que no pueda hablarse en modo alguno de parentesco consanguíneo en el sentido para nosotros corriente. Cada unión lleva su propio nombre, que está tomado del mundo de la naturaleza circundante, predominando los nombres de animales. Con el animal en cuestión (o respectivamente con la especie natural según la cual se denomina el grupo), los miembros del clan se sienten asimismo emparentados. Lo consideran en particular como su antepasado, o creen que el fundador antropomorfo de su clan se ha transformado en dicho animal, o bien que tuvo con un animal de dicho género alguna vivencia especial, de la que deriva la relación intima entre aquél, sus descendientes y el animal. Los *bororo* (Brasil), que están, en cuanto tribu, en una de tales relaciones con una determinada especie de papagayos, los araras (totemismo de tribu), dijeron inclusive a Von den Steinen pp. (352, 512): nosotros (es decir los bororo mismos) *somos* araras rojos. Y así son los araras rojos también bororo. En general, la carne de semejante animal no puede ser comida por los miembros del clan. Se considera como otro rasgo importante del totemismo la prohibición de matrimonio dentro del clan. O sea, pues, que los distintos clanes de una tribu son exógamos: el consorte ha de tomarse de otro clan, a veces perfectamente determinado en cuanto a su diferencia. Por lo regular, la pertenencia del individuo a un clan está reglamentada hereditariamente, de tal modo que todos los hijos pertenecen ya sea al clan de la madre (matrilineal) o al del padre (patrilineal); y en algunos casos ocurre también que los varones pertenezcan al clan del padre, y las muchachas al de la madre.

Estas circunstancias sociológicas forman, con algunas pequeñas variaciones, casi exclusivamente todo el material sobre el cual están construidos la mayoría de los estudios sobre el "orden social totémico".

Y aquí es donde empiezan nuestros reparos principales contra estas teorías. Nadie sostendrá que "comprendemos" sin más este fenómeno sociológico. Que los hombres se sientan emparentados con animales; que los miembros de un grupo se designen entre ellos como parientes sin que subsista parentesco consanguíneo en sentido estricto; que el matrimonio esté prohibido dentro de dicho grupo en tanto que por otra parte sea lícito casarse sin reparo con una parienta consanguínea próxima, con tal que pertenezca a otro clan, todo esto son hechos a los que no tenemos en modo alguno un acceso obvio. Sin duda, las teorías en cuestión se proponen explicar los fenómenos extraños para nosotros, pero precisamente contra dichos intentos de explicación se dirige nuestra crítica. La situación generalmente establecida en la que se nos presenta el totemismo nos muestra un producto final consolidado que, en cuanto tal, no se comprende en absoluto. Tampoco los indígenas lo comprenden. Acerca del conocimiento que haya llevado al origen del extraño fenómeno cultural, nada pueden declarar. En el mejor de los casos se nos cuentan relatos fabulosos de los antepasados originarios, que se transforman en el animal tótem por motivos que se nos antojan muy casuales. Para llegar a "comprender" dicho fenómeno, habrían de sernos accesibles formas más originarias, que nos ilustraran respecto al "sentido" del fenómeno.

## 1. Organización dual y organización de clan

Para nuestro método de estudio, también aquí nos viene en ayuda un trabajo más reciente de Helmut Petri, que ha proyectado sobre el problema del totemismo una nueva luz *(Kult Totemismus in Australien,* pp. 44 ss.). En dicho trabajo, Petri trata del *culto del totemismo en Australia.* El material y las ideas de este estudio forman la base principal del siguiente breve examen del totemismo. Al lado de la América del Norte, Australia pasa por ser una tierra de formas totémicas particularmente acusadas. Lo decisivo de un estudio orientado hacia la comprensión de estos fenómenos reside ante todo en el hecho de que Petri ha señalado un material que muestra formas mucho más genuinas y originarias que las descritas anteriormente, que son formas tardías petrificadas en figuraciones sociológicas.

De dicho material resulta claramente que los "antepasados totémicos" de los australianos, a los que pertenecen los wondjina de los que ya nos ocupamos, han de considerarse, en toda la extensión antes caracterizada (cap. iv, 2), como deidades dema. Son, lo mismo que las deidades dema en otras regiones y en otras capas de cultura, de figura antropomorfa. Pero son al propio tiempo, lo mismo que otros dema,

animales. O sea, pues, que su figura externa no está fijada, ya que en el tiempo originario los hombres eran todavía animales, y los animales, hombres, pudiendo adoptar alternativamente una u otra forma. Esto constituye un rasgo característico, que se repite siempre, de las deidades dema, rasgo que hemos destacado precisamente en relación con los dema wondjina del noroeste de Australia (cf. cap. v, 1).

Sin embargo, las formas sociológicas que la humanidad primitiva plasmó como obligatorias para sí misma sólo reflejan, como ya se señaló anteriormente (cap. i, 5), *una* de las reacciones en cuya virtud el hombre trasladó a sus propias ordenaciones de vida un orden del mundo reconocido como divino. Constituyen otras reacciones de la misma clase todos los actos religiosos de culto; también éstas resultan de una actitud poscreadora frente a actos divinos del tiempo originario. Hasta qué punto las reacciones sociológicas se identifican con las del culto, se puede ilustrar de la manera más concreta con las llamadas *organizaciones duales.* A propósito de los *apinayé* ya mencionados del Brasil oriental, Nimuendaju *(The Apinayé,* pp. 158ss.) comunica un mito en el que en el tiempo originario el Sol y la Luna caminaban por la Tierra y como seres de figura humana. Las distintas fases del relato recuerdan extraordinariamente el mito de los gemelos, muy extendido por América, en el que el "hermano mayor" es el más inteligente y capaz, y el menor el tonto y torpe. También estos gemelos se relacionan a menudo con el Sol y la Luna. En el ejemplo de que aquí nos ocupamos, el Sol es el más astuto, y engaña a la Luna con toda clase de ardides. Finalmente, tanto el Sol como la Luna dan origen a sendos grupos de hombres, los antepasados de los apinayé, en dos lugares distintos del curso de un río. A continuación, las dos clases distintas de hombres se establecen en una aldea común de forma circular, la cual sin embargo, habida cuenta de la división originaria en dos, consta de dos mitades, a saber: la de los hombres del Sol al Norte, y la de los hombres de la Luna al Sur. Los apinayé actuales siguen dividiéndose hoy día en dichos dos grupos y viven separados en las dos mitades respectivas de la aldea, pero con un caudillo común, que proviene siempre del grupo del Sol.

Algunos de los episodios del mito, en los que el Sol engaña a la Luna, se reproducen en las ceremonias. Asi, por ejemplo, el Sol sugiere a la Luna que tome una fruta de un árbol en el que sabe que hay un nido de avispas, con el resultado de que la Luna es picada lamentablemente. Una escena de una ceremonia relacionada con la labranza se refiere manifiestamente a dicho aspecto: los miembros de la mitad solar danzan en esta ocasión pintados de rojo. Uno de los danzantes del grupo de la Luna lleva la cara pintada de negro y se dirige a la etapa para

bajar de un árbol un nido de avispas y de aquí, resulta, por supuesto, terriblemente picado.

Con este ejemplo, que figura como uno entre muchos otros, hemos querido simplemente ilustrar que los comportamientos humanos, como se muestran por una parte en el sistema dual y en conexión con éste también en otros detalles, como la disposición de la aldea, y por otra parte en las representaciones dramáticas de las ceremonias, son en principio los mismos. Trátase en ambos casos de la misma actitud fundamental frente a las disposiciones del tiempo originario. El Sol y la Luna son en este caso los antepasados fundadores de los dos grupos. Entre los *canella,* que pertenecen al mismo grupo de tribu de los *timbira,* existen hoy todavía una cantidad de sistemas duales que subsisten unos al lado de otros (Nimuendaju, *The Eastern Timbira,* pp. 79 ss.), y entre los cuales las mitades exógamas de la tribu viven separadas en las mitades este y oeste, respectivamente, de la aldea. Lo mismo que en muchos otros pueblos de ordenaciones referidas a la polaridad del mundo, también el resto de la naturaleza se halla dividido en dos grupos, de tal modo que corresponden a uno de ellos el Este, el Sol, el día, la época de sequía, el fuego, la Tierra, el rojo, todas las plantas y los animales rojos, el maíz y el maniok, y al otro grupo, en forma análoga, el Oeste, la Luna, la noche, la época de lluvias, la leña para el fuego, el agua, lo negro, todas las plantas y todos los animales negros, las patatas y la calabaza (P-84).

Ahora bien, si los dema del tiempo originario —como sucede efectivamente en la mayoría de los casos—, además de presentarse en forma humana, aparecen con figura teriomórfica, es obvio que el grupo de hombres correspondiente esté también en relación de parentesco con el animal en cuestión. Así, pues, si entre las numerosas formas en las que el hombre repite la actuación divina de los dema las hay también de carácter sociológico, *esta referencia* a los modelos míticos constituye para el estudio científico de las religiones, el único hecho importante. Si las mitades de las tribus o los clanes se denominan según algún animal u otra especie natural, esto no reviste importancia alguna desde el punto de vista de las relaciones decisivas entre la deidad dema y el hombre. En la gran mayoría de los casos, el carácter animal de los dema existirá y se podrá documentar aun si las clases y los clanes *no* lo destacan expresamente en sus nombres.

Así por ejemplo, un pueblo agricultor típico como el de los *marind-anim* de la costa sur de la Nueva Guinea holandesa, en el que la concepción mítica del universo de este estrato cultural se conserva en forma particularmente viva, se divide en un número de clanes que se remontan a las deidades dema conocidas por sus nombres. Hay, por ejemplo, un

dema importante, llamado Geb, que en el tiempo originario hizo que surgiera por vez primera la banana. De ahí que sea el dema de las bananas. El mito relata que este dema era de aspecto feo y espinoso, porque todo su cuerpo estaba cubierto de marcas de viruela. Vivía en un hormiguero y pasó más adelante al cielo como Luna (Wirz, II, pp. 43 *ss.).* Entre los marind-anim actuales hay un clan "totémico" que deriva su origen de dicho dema Geb. Los miembros del mismo no se denominan según algún animal, sino según el dema (Geb-ze), y se consideran unidos por fuerzas comunes con todas las especies naturales que figuran en el mito de Geb, o sea, con la banana, la Luna, las marcas de viruela, los hormigueros y las hormigas (Wirz, II, p. 49), composición de relaciones totémicas que sin el conocimiento del mito habría de resultar incomprensible. Y esta vinculación de parentesco con el dema del tiempo originario se manifiesta, por supuesto, no sólo en el orden social y en las relaciones "totémicas" con las especies naturales mencionadas en el mito, sinepeon el mismo sentido, también en diversos actos de culto.

Por su sentido profundo, las ordenaciones de clan y los sistemas duales, así como la exogamia y el cómputo unilateral del parentesco, ligados las más de las veces a estos sistemas, están unidos entre sí de la manera más íntima. Habremos de hablar todavía de la relación cronológica que existe entre ambos. En todo caso —en la medida en que se trata de relaciones verdaderas y plenas de vida y no de ordenaciones sociales ya petrificadas por completo— ambos se derivan míticamente de deidades de carácter dema en cuanto fundadoras del grupo, y todo aquello que el mito cuenta del dema reviste importancia para los miembros humanos del mismo. Así, pues, las llamadas relaciones totémicas no son más que una parte de conexiones muy complejas que, lo mismo que en otras plasmaciones culturales, han hallado también expresión en las ordenaciones sociales.

Ahora bien, conocemos naturalmente muchas repeticiones culturales de acontecimientos en el tiempo originario, sin que el orden social de los hombres resulte afectado por ellas en lo más mínimo. Es, por lo tanto, muy importante desde el punto de vista histórico-cultural preguntar en qué época de su historia el hombre ha descubierto, por así decir, la configuración del orden social según los sucesos míticos y, particularmente, las dos ideas fundamentales del cómputo unilateral de la descendencia y de la prescripción de la exogamia.

Ésta, por ejemplo, difícilmente se deja derivar de ideas totémicas u otras parecidas sobre la descendencia del hombre de seres divinos del tiempo originario. Por el contrario, habría de ser una concepción mucho más natural escoger al consorte según el mismo "tótem". La idea de la exogamia se comprende, en cambio, mucho mejor a partir de los sistemas

duales, que en la mayoría de los casos son efectivamente exógamos. Éstos se basan, en efecto, en una concepción de la constitución polar del mundo, de las oposiciones, que no se pueden eliminar mentalmente de la realidad, entre el día y la noche, hombre y mujer, derecha e izquierda, arriba y abajo. Y la verdadera polaridad tiende a la unión, como los polos sexuales en la naturaleza orgánica. Por su esencia, pues, la exogamia es adecuada al sistema dual. Y es por ello que veo en aquélla la forma más antigua de las ordenaciones sociales, en tanto que las ordenaciones con una pluralidad de clanes exógamos me parecen ser desarrollos y transferencias posteriores, a manera de variaciones sobre una idea básica, en la forma en que hemos expuesto que es posible una pluralidad de figuras dema parecidas entre sí.

Lo mismo que para el origen y la plasmación de todo culto, se requirió también para el origen de estas organizaciones sociales peculiares un acto creador particular del espíritu humano. Pero una vez que éste se hubo producido, lo único decisivo fueron las vinculaciones, creadas en esta forma, entre los órdenes divino y humano. Según vimos en la mayoría de los casos, las deidades dema correspondientes son también teriomórficas. Ahora bien, que este hecho se destaque en la vinculación —en tal caso se trataría, según la concepción general, de ordenaciones totémicas— o no —como en las llamadas asociaciones no totémicas—> reviste relativamente poca importancia en la indagación del sentido del orden social en cuestión. Y *puesto que la referencia al animal no comporta mayor importancia frente a las demás referencias, carece de sentido distinguir los sistemas de clanes o de clases "totémicos" respecto de los "no totémicos".* Generalmente dependerá de hechos fortuitos el que se enfatice lo uno o lo otro. En otras palabras: *El llamado totemismo sólo abarca un grupo de las muy numerosas relaciones entre los hombres actuales y sus antepasados divinos, y nada habla en favor de que a las llamadas relaciones totémicas les corresponda un valor particular subsistente por sí mismo.*

Con objeto de ilustrar esta concepción del llamado orden social totémico por medio de otro ejemplo, me referiré a un trabajo de J. Haekel, colaborador de la Escuela de Viena fundada por P. W. Schmidt sobre los sistemas de dos clases y el totemismo entre los indios *sioux* de la América del Norte. Para el autor, el totemismo es un "todo orgánico", es decir, las relaciones en él contenidas entre el hombre y el animal y la constitución exógama del clan están indisolublemente unídas. Sin embargo, este enunciado no es más que una afirmación, porque en todo el trabajo, muy meritorio por lo demás, no se encuentra un solo intento enderezado a "comprender" el todo orgánico. Y un fenómeno complejo como el totemismo social sólo cabe designarlo como un todo

orgánico si también para nuestra comprensión sus partes se hallan referidas lógicamente unas a otras. El autor habría podido suponer, igualmente, que la organización dual formaba con el totemismo un todo orgánico. Esta afirmación, por lo menos en relación con la mayoría de las tribus de los sioux, estaría mucho más justificada, ya que las mitades de las tribus se dividen entre ellos efectivamente en diversos clanes totémicos y ambas son, en cuanto orden social orgánico, asequibles también a nuestra comprensión. Sin embargo, según Haekel —de acuerdo con la conocida teoría de la escuela de Viena— las clases duales nada tuvieron que ver originariamente con los clanes totémicos, y unas y otros fueron adoptados a partir de dos capas culturales distintas.

Es el caso, sin embargo, que precisamente el material sobre los sioux muestra de qué manera tan primordial la organización dual está unida con los elementos fundamentales de este orden social, o sea con la exogamia y el cómputo unilateral de la descendencia. En efecto, la polaridad de las dos mitades se expresa predominantemente por medio de parejas de oposición: masculino-femenino, cielo-tierra, derecha-izquierda. El cielo se piensa como masculino, y la Tierra como femenina. La "unión de las dos fuerzas" se designa como necesaria, tal como la vida primera se remonta a la unión del cielo masculino con la Tierra femenina (pp. 797, 801). ¿Cabe fundamentar la exogamia de modo más lógico que mediante esta indicación de que lo masculino y lo femenino son dos polos de este mundo, cuya unión es necesaria para la perpetuación de la vida? Si los hombres se dividen en dos grupos polares, en forma análoga a este orden del mundo deseado por la deidad, uno de los cuales es masculino y el otro femenino, *la exogamia no es más que la consecuencia perfectamente natural de dicho hecho.*

Y si existen dos grupos exógamos, el cómputo unilateral de la descendencia constituye una consecuencia asimismo perfectamente natural, porque el recién nacido ha de pertenecer al uno o al otro de los grupos, y toda vez que el padre y la madre corresponden siempre a grupos opuestos, resulta que el hijo sólo puede pertenecer siempre *ya sea* al grupo materno *o* al paterno. *Tertium non datur* (Mühlmann, p. 177). Las dos soluciones se encuentran aproximadamente con la misma frecuencia, y nada tienen, por consiguiente, que ver ni con un derecho originario paterno ni un derecho originario materno.

Así, pues, los dos rasgos característicos fundamentales de la constitución del clan, o sean la exogamia y la descendencia unilateral, hallan su explicación más inteligible en la constitución dual en cuanto adaptación del hombre a un orden polar del universo, reconocido como divino. Y si esto es así, la mayor probabilidad habla incondicionalmente en favor de la antigüedad mayor de las dicotomías y de un desarrollo poste-

rior de los clanes como subdivisiones de las dos clases. Y en tal caso también la exogamia se habría desplazado posteriormente de las mitades de las tribus a los clanes.

En contra de esta hipótesis se ha adoptado posición en algunos trabajos recientes. Así por ejemplo, escribe Schlesier (pp. 115 s.) al respecto: "Si es que necesariamente una forma ha de derivarse de la otra... *sin duda*[2] el clan hubo de ser el primer grupo unilateral y el más precoz?" De dónde lo sepa tan "sin duda"", no nos lo dice su trabajo. Haekel, por su parte (Zum *Problem des Mutterrechtes,* p. 313), cree también tener que rechazar mi punto de vista como intento de explicación psicologizante y simplificador, porque "en la mayoría de los casos no se puede comprobar que los clanes se deriven de grupos duales exógamos anteriores"". Y yo pregunto por mi parte, si está efectivamente "comprobado"" que "como supuesto de la constitución del sistema dual..."" haya que considerar "como determinante la existencia previa de una organización del clan'". En mi opinión, hasta ahora nada se ha comprobado, ni lo uno ni lo otro, y procede aportar razones tanto en favor de una de las soluciones como de la otra y ponderarlas unas respecto de otras.

Una tercera posibilidad de solución —y es en la que Schlesier parece pensar— consistiría en que los dos complejos —el sistema dual y el orden del clan— nada tengan que ver uno con otro. Sin duda, hay que tener también en cuenta esta posibilidad, sobre todo si se opina, como lo hace Schlesier, apoyándose en Baumann, que los clanes pueden haber surgido en cada lugar de la Tierra con independencia unos de otros y en forma siempre nueva. Esto se relaciona con la antigua disputa entre difusionistas y paralelistas. Por ambos lados se aportaron argumentos suficientes en apoyo de las respectivas tesis, sin que una de las partes lograra convencer a la otra. Yo, personalmente, estoy del lado de los difusionistas, y confieso que me es difícil representarme que los clanes —y no digamos ya las dicotomías—, habida cuenta de su amplia coincidencia, puedan haberse originado en todos los continentes de la Tierra no una ni dos, sino cien veces, siempre nuevos y totalmente independientes unos de otros.

A propósito de las condiciones americanas, Olson ha emprendido una vasta investigación. Y también él llega a la convicción de que, por lo menos en América, Ja prioridad corresponde a las dos clases, pese a que allí las dos instituciones también subsistan en ocasiones independientemente una de otra, si bien en la mayoría de los casos se las encuentra en íntima fusión una con otra (pp. 405$$.). En Africa es donde

[2] El subrayado es mío.

en forma curiosa se ha llegado más tardíamente a la comprobación de las clases duales. Koppers (p. 115) suponía todavía en 1944 que no se daban dicotomías en todo el continente africano. Yo mismo había expresado la opinión, en la primera edición de este libro, de que "en materia de los sistemas duales en Africa no se había pronunciado todavía la última palabra'". Y esta convicción se ha visto entretanto confirmada de la manera más contundente. En primer lugar apareció un trabajo de Jeffreys sobre la "organización dual en África"", en el que separa demasiado poco las formas más recientes respecto de las verdaderas dicotomías antiguas, pero examina una copiosa literatura, con lo que por vez primera pone al continente negro en relación con los sistemas de dos clases. De acuerdo con la orientación de la escuela a que pertenece, supone que las organizaciones duales en Africa hubieron de tener su origen en el antiguo Egipto.

A continuación abordó Haekel el tema de los *Sistemas duales en África* (1950). Basándose principalmente en el material de Jeffreys, llega a la conclusión que hay que "considerar al África blanca como región de origen de los sistemas duales africanos"" (p. 23). Esto significaría que en África habríamos de atribuir las dicotomías a una capa cultural totalmente distinta de lo que es el caso en las demás partes de la Tierra. Por otra parte cree Haekel que en las divisiones de tribu generalmente exógamas del África nororiental "nos hallamos en presencia, posiblemente, de una acuñación más antigua de las dos clases, con lo que resulta posible relacionar a éstas con los sistemas duales de otras regiones de la Tierra"" (p. 24).

Pero precisamente en el África nororiental el material relativo a las dicotomías se puede aumentar considerablemente (Jensen, *Dual-Systeme in Nordost-Afrika).* Por mi parte he podido aprovechar ante todo el material de dos expediciones al sur de Etiopía, enviadas entretanto por el Instituto Frobenius. Casi en cada una de las tribus que visitamos nos encontramos con una clara división dual. Como resultado de todos estos trabajos, por lo que respecta a la presencia de las dicotomías, hay semejanza entre Africa y los demás continentes. Este orden social es indudablemente muy antiguo. Ha de situarse con sus formas más antiguas probablemente al principio o en los primeros tiempos del neolítico. Cierto que a propósito del nordeste de África he sustentado la opinión que debería atribuirse a la cultura nilótica —lo que significaría, a una forma de economía relacionada con el cultivo de los granos y el ganado (p. 752); sin embargo, existen también muchos indicios en favor de una cultura de pueblos agricultores pre-nilótica, de árboles y tubérculos. En relación con Nueva Guinea, Schmitz (p. 404) ha expuesto en un nuevo trabajo, que ha de atribuirse a la cultura austronésica antigua, la

cual, sin embargo, podría tal vez ser idéntica con un estrato preaustronésico. Con todo, y en cualquier forma que dicha cuestión llegue a resolverse, lo cierto es que la cultura de los sistemas de dos clases es anterior a las altas culturas y tiene sus firmes raíces en culturas de pueblos primitivos puros.

Por lo demás, los sioux ofrecen un material muy interesante en favor de la concepción que aquí hemos sustentado, en el sentido de que el orden en forma de clanes se halla referido a seres de carácter dema del tiempo originario. En efecto, en los tótem de animales se asegura expresamente que los hombres de un grupo no están emparentados con los animales actuales de alguna especie determinada, sino con un representante del tiempo originario, del que descienden ¡tanto los hombres como la especie animal en cuestión! —o sea, pues, con una deidad dema, que más adelante se convirtió en dicho animal (Haekel, 1937, p. 501). Los difuntos parecen volver a reunirse con dicha deidad, porque los clanes cuentan con cantos sagrados de difuntos y los cantan para que el muerto sea reconocido como miembro del clan, y por el mismo motivo pintan el cadáver de una determinada manera (pp. 461, 490). Asimismo, son propios de los distintos clanes determinados nombres de persona, que se refieren también a los seres míticos del tiempo originario (pp. 463, 493). Las formas de sepultura son distintas para los miembros de cada una de las medias tribus, enterrándose los muertos de la clase referida al cielo, en plataformas, y los de la clase de la tierra, en ésta.

Apenas puede darse un material más indicado que éste sobre los sioux para mostrar que las constituciones de los clanes se hallan referidas a seres del tiempo originario de carácter dema, que ostentan sin excepción, al lado de muchos otros rasgos típicos, también el carácter de animales, y que la distinción entre clanes totémicos y no totémicos no es en modo alguno esencial. Por lo demás, la exogamia y la descendencia unilateral encuentran un arraigo que presenta mayor sentido en los sistemas duales, en tanto que no es posible derivarlas del totemismo. En consecuencia, las ordenaciones de clanes provistas de dichos rasgos característicos son, muy probablemente, derivaciones secundarias de la dicotomía.

Contra esta concepción del totemismo podría objetarse que entre los llamados clanes "totémicos" existe una especie de rito, mediante el cual éstos se distinguen de todos los clanes "no totémicos", y que sólo a partir precisamente del totemismo se pueden comprender en cuanto fenómenos particulares, a saber: las llamadas ceremonias totémicas de multiplicación. Trátase, en este caso, sólo de la multiplicación de una especie determinada, y solamente el grupo que se considera directamente

ligado a ella puede efectuar la ceremonia. Comoquiera que ya nos ocupamos anteriormente del sentido originario de los ritos de multiplicación (cf. cap. v, 1), sólo necesitamos mencionar aquí lo siguiente: el material de Petri muestra claramente que el totemismo de culto no sólo conoce ritos de multiplicación, sino una gran abundancia de enlaces rituales entre el individuo y su grupo por un lado, y los antepasados totémicos por el otro. Cierto que si se interpretan los ritos de multiplicación como actos de magia que en definitiva se reducen al motivo de obtener más alimentos por medio de una acción determinada, habría que abandonar la visión aquí desarrollada del totemismo. Esto, sin embargo, no nos parece justificado, porque no podemos considerar a los hombres que crearon ceremonias a tal punto significativas tan insensatos, que pudieran haber creído en la consecución de tales fines con medios tales, ni aun cuando los descendientes actuales de aquéllos sólo sepan explicar el ejercicio de esos cultos con la frase: *to make them pleniy.* En efecto, también entre los cristianos se da la explicación de que la bendición de la simiente produce una cosecha mucho más abundante.

Según nuestra concepción ya dicha (cf. cap. II, 1), los cultos son en primer término, por su origen, representaciones del orden del mundo míticamente aprehendido. Y a propósito de las deidades dema de los australianos nos enteramos oportunamente de que el pensamiento mítico central a ellas referido se dirige a la pregunta relativa al origen de nueva vida. Son las deidades del tiempo originario las que dejaron tras sí los hijos del espíritu de los hombres, los animales y las plantas, o las que los crean de nuevo. Y el culto tiene lugar en los lugares de su actuación terrena y originariamente sólo tiene por objeto el mantenimiento del recuerdo de que fue la acción divina la que hizo posible la aparición de nueva vida.

Y no es sino muy natural que el dema, que, por ejemplo, fue canguro, dejara tras sí también hijos del espíritu que reflejaran la naturaleza de los canguros, y que en consecuencia sea particularmente, competente para el ejercicio de su culto aquel grupo de hombres que "es" canguro él mismo y desciende de dicha deidad. Por lo demás, como ya se dijo, estas múltiples especializaciones de los dema no son probablemente lo primordial, sino variaciones de la melodía originariamente única de un gran dema, que hubo de ser competente para todas las cosas del mundo (cf. cap. iv, 4). Por otra parte, la misma idea de la importancia del antepasado tótem para la formación actual de nueva vida se encuentra también entre los sioux, quienes creen que el cuerpo humano se formó a partir del tótem (Haekel, 1937, p. 494).

## 2. Las relaciones entre el hombre y el animal en el "proto-totemismo"

No puede cerrarse el tema del totemismo sin examinar antes una cuestión íntimamente relacionada con el mismo. Hasta el presente, en efecto, sólo hemos destacado como rasgo característico fijo de las deidades dema el de que al lado de su figura antropomorfa poseyeran también el carácter y la figura de algún animal. Pero no son los únicos que poseen estos atributos. Muchas de las ideas de dios de los hombres muestran, hasta en las altas culturas más tardías, semejantes enlaces íntimos entre dios y animal. Esto, ciertamente, no está dado en la esencia de los dema; de modo que podría perfectamente no ser así, sin que que por ello todo lo que hasta aquí se ha dicho a propósito de los dema sufriera mengua alguna. Estas relaciones casi con animales han reforzado en grado particular las concepciones del totemismo cual uno de los fenómenos más importantes en la historia de la cultura humana, interpretándose el gato de Freya y la loba del mito de Rómulo y Remo, así como muchas otras relaciones semejantes entre dioses y animales, como síntomas totémicos.

En los argumentos empleados hasta aquí a propósito del totemismo hemos designado las figuras divinas relacionadas con el mismo, exclusivamente como deidades dema. Precisamente el carácter teriomórfico de los dema requiere todavía una atención separada, para la que un material de H. Baumann sobre fenómenos culturales de los cazadores de animales salvajes de África nos proporciona datos importantes. El autor tiene presente una gran abundancia de relatos, prácticas y representaciones poco conocidas, que presentan un aspecto muy antiguo y tienen exclusivamente por objeto las relaciones entre el hombre y el animal, y que aquél resume bajo la designación de "proto-totemismo" (Baumann, *Afrikamsche Wild-und Buschgeister).*

La unión de todas estas ideas con las formas generalmente conocidas del totemismo de grupo no se halla dada sin más, y en todo caso no se dqa documentar con seguridad. Sólo tratándose de fenómenos totémico-individuales resulta convincente la conexión genético cultural con las formas del orden social consideradas en general como totemismo, en la medida en que la particularidad de las vivencias hombre-animal, que siguen influyendo sobre muchas de las plasmaciones culturales posteriores, se percibe también en los sistemas sociales. Baumann ve en el complejo proto-totémico la forma previa más antigua, más genuina y más original, a partir de la cual el petrificado totemismo social de grupo se habría desarrollado mucho más tarde y, concretamente, entre los pueblos agricultores sedentarios. "Cuanto más se aleja el totemismo de

grupo de su punto de partida, tanto más se ponen de relieve sus elementos sociales, llevando a la petrificación o inclusive a la extinción de los contenidos de sentido míticos y religiosos, que se manifiestan puros aun en el proto-totemismo. Y el totemismo de grupo será tanto más antiguo y original cuanto mayor sea el número de elementos que se puedan comprobar en él del complejo proto-totémico; cuanto mayor sea el contenido religioso de sus manifestaciones (ritos de reconciliación con animales, sacrificios, una perceptible conciencia de comunidad, animal tótem cual poderoso auxiliar y antepasado, etc.), pero también cuanto menos esté desarrollado el aspecto social (totemismo de clan basado en el totemismo individual, falta de la exogamia y de reglas determinadas de matrimonio)" *(Afrikanische Wild-und Buschgeister,* p. 209).

Cuán vigorosas fueron estas relaciones entre el hombre y el animal, sobre todo en las culturas de los cazadores de animales salvajes, ya lo vimos al tratar del "señor de los animales" (cf. cap. vi, 1). Éste parece haber sido la figura divina central a cuyo alrededor giran todas estas ideas. Es posible que a partir de semejante idea de dios se consiga algún día una comprensión mejor de dichas concepciones antiguas. Sólo existe una conexión directa entre el proto-totemismo y el totemismo de grupo en la medida en que una relación semejante entre un hombre y una determinada especie animal, basada en vivencias individuales proto-totémicas, puede naturalmente transportarse en ocasiones a su grupo o puede heredarse a sus descendientes. Como que el totemismo de un grupo, en los mitos que quieren explicar su origen, es derivado casi siempre de una vivencia totémica individual, o proto-totémica. En la mayoría de los casos, ¿n efecto, fue el fundador del clan el que tuvo el encuentro extraordinario con el animal del cual el clan adoptó el nombre. Esta conexión se presenta bajo otra forma entre los australianos, por ejemplo. Aquí, cuando el padre del niño todavía por nacer tiene su sueño del ser totémico del tiempo originario y "encuentra" al hijo del espíritu, esto constituye una vivencia individual de carácter totémico. Al propio tiempo el niño esperado es atribuido ya, en esta forma, a un grupo determinado, y más concretamente, en este caso, a un grupo para el que rige no la descendencia común, sino la vinculación común a un determinado lugar de culto.

Así, pues, si bien estas relaciones individuales hombre-animal se han transportado indudablemente a grupos, el carácter específico del orden social designado comúnmente como totémico, con exogamia y cómputo unilateral de la descendencia, resulta difícil de explicar a partir de ello y ha de derivarse de otros impulsos. Esta concepción la sustenta también Thumwald (p. 361), quien subraya que el totemismo se enlaza con instituciones exógamas, "pero sin tener en el fondo nada

que ver conforme a su creencia, con exogamia, derecho materno, derecho paterno o algo parecido".

Y si bien es indudable, según lo que se expuso con anterioridad, que las ordenaciones sociales tienen míticamente sus raíces en la actuación de las deidades dema, n oes menos cierto que no se dejan derivar de aquellas ideas, de las que el totemismo se origina. Presuponen antes bien otro tipo de conocimiento de la realidad, al que el hombre trató de corresponder por medio, precisamente, de dicha forma de ordenación social. O sea, pues, que las ordenaciones sociales "totémicas" han de tener sus raíces en un proceso histórico-cultural independiente del complejo totémico.

Nos parece extraordinariamente importante, en este material sobre las culturas de cazadores, el gran significado de las relaciones entre el hombre y el animal en general, que ponen de manifiesto que el hombre de aquella época primitiva percibió lo divino sobre todo en la figura del animal. "Los animales de caza son como seres humanos, sólo que más sagrados", dicen los indios *navaho. The are like Holy People* (Hill, p. 98). Podría, pues, considerarse perfectamente el carácter teriomórfico de las deidades dema como una supervivencia de la idea del animal divino. Esto, sin embargo, no puede enunciarse sin señalar otras componentes: en una cantidad extraordinaria de informes nos enteramos de que los pueblos en los que las deidades dema figuran en primer plano destacan expresamente en la descripción del estado de cosas del tiempo originario que los hombres y los animales se relacionaban entonces de modo mucho más directo. Se halla contenido en esto una idea que bien pudiera haber producido el carácter animal de los dema a partir de sí misma, idea que en última instancia tiene sus raíces en la igualdad de la existencia biológica del hombre y el animal. Así dicen, por ejemplo, los *luisenjo* del sur de California que entonces, en el tiempo originario, todos los animales eran todavía hombres (Du Bois, p. 133). La rana era una mujer muy bella (p. 132); Wiskun, la ardilla, era el hombre más fuerte (p. 134); la luciérnaga era una vieja (p. 146), etc. En Rasmussen (TTie *Nestilik Eskimos,* p. 217), un esquimal describe en forma muy ilustrativa el carácter hombre-animal de los seres míticos que vivían en aquella época remota, "cuando los animales eran a menudo hombres" y "todas las cosas vivas se parecían mucho unas a otras".

Podemos resumir todo lo dicho aquí a propósito del fenómeno del llamado totemismo como sigue: El totemismo propiamente dicho se nos presenta de la manera más viva en aquella fase que Baumann ha designado como "proto-totémica". En la fase posterior de los llamados clanes "totémicos", el totemismo aparece ligado a un determinado orden social, con cuyos elementos característicos —exogamia y descen-

dencia unilateral—, sin embargo, no tiene, por su esencia, prácticamente relación alguna y en cuyo origen no puede, por consiguiente, haber participado. El acto creador del que dicho orden social se deriva ha de haber sido promovido, antes bien, por conocimientos de la realidad, de naturaleza totalmente distinta de la de aquellos que condujeron a la conformación del verdadero totemismo. El orden en cuestión se funda míticamente —según lo demuestran por lo menos los ejemplos expuestos, a los que se podrían añadir muchos más— en la actuación de seres del tiempo originario, y ha de entenderse como la adaptación cultual de las formas sociales a determinados datos de la realidad "reconocidos" como orden divino. En tal sentido, dicho orden social es el producto de una actitud moral del hombre y está emparentado, en cuanto tal, con muchas otras plasmaciones culturales y, en particular, con los actos de culto. Hemos expresado la suposición de que ese orden social adquirió forma primeramente —como reacción al conocimiento de la polaridad del mundo— en el sistema dual, y que los sistemas de clanes numerosos no eran más que variantes posteriores de aquél.

Las agrupaciones sociales totémicas y no totémicas no pueden en modo alguno distinguirse simplemente por el hecho de que en uno de los casos se indiquen relaciones con alguna especie natural y en otro no, ya que los dos sistemas tienen la misma referencia de sentido, a saber: la referencia a seres dema divinos, cuyo carácter animal se halla dado casi siempre al lado de su figura antropomorfa dominante. En relación con ese carácter teriomórfico de los dema, cabe considerar dos clases de raíces. Por una parte, su enlace con concepciones de un tiempo originario diferente, en el que el hombre y el animal tenían aún semejanzas más grandes. Y por otra parte las formas muy extendidas de una relación hombre-animal muy íntima, que son típicas de las culturas más antiguas de cazadores y que Baumann ha descrito, sobre todo en relación con África, bajo la designación de "proto-totemismo". Si bien las ordenaciones sociales no se pueden derivar de esas plasmaciones de un estrato cultural más antiguo, es obvio, con todo, que las ideas de animales divinos han seguido influyendo en todas las épocas posteriores de la historia de la humanidad y están también contenidas en la naturaleza de las deidades dema. Habla sobre todo, en ese sentido, el hecho de que las fundamentaciones míticas del parentesco animal en el "totemismo" apunten a menudo a tales vivencias proto-totémicas.

En consecuencia, la cuestión de si se dan o no en el dominio de los pueblos primitivos fenómenos originarios y genuinamente religiosos que sean distintos de todos los demás y deban, por lo tanto, separarse lógicamente bajo la designación de totemismo recibe aquí una respuesta en parte negativa y en parte afirmativa: lo que se entiende comúnmente

por totemismo no es, en efecto, una forma particular de religión, sino, en cuanto orden social, el producto de una actitud humana que corresponde en todos los rasgos decisivos a la de los actos de culto. En cambio, lo que Baumann ha designado como proto-totemismo es el verdadero totemismo. Contiene indudablemente un acervo de ideas que hubo de estar vivo en culturas muy antiguas y sigue reflejando hoy contenidos religiosos particulares que se relacionan íntimamente con la idea de dios del “señor de los animales[0]. Así por ejemplo, en tanto que J. Haekel (1937, p. 213), en el trabajo anteriormente mencionado, quisiera separar por completo la creencia en los espíritus protectores respecto del totemismo, nos parece a nosotros, por el contrario, que esta creencia precisamente y muchos de los fenómenos que se relacionan con ella constituyen lo propiamente típico del verdadero totemismo. En *tal sentido, el verdadero totemismo ha de considerarse también como forma religiosa particular.*

## VIII. MUERTES RITUALES Y SACRIFICIOS SANGRIENTOS

ENTRE todas las costumbres de pueblos no occidentales que abren un abismo entre sus plasmaciones culturales y las nuestras, son sobre todo aquellas en que figura el dar muerte a hombres o animales, las que han reforzado particularmente nuestro juicio de la barbarie de las culturas primitivas. Los llamados sacrificios humanos, la caza de cabezas y también el sacrificio de animales en el marco de determinadas ceremonias nos causan horror. Y la muerte infligida no es sólo un fenómeno accesorio ineludible de los actos principales en cuyo caso se buscaría el motivo propiamente dicho de las ceremonias en otras conexiones. Antes bien, es indudable, por lo menos en muchísimos de los fenómenos en cuestión, que lo que importa esencialmente es el acto mismo de dar muerte, que éste constituye un elemento importante, por no decir decisivo, del conjunto de los sucesos.

Doquiera que nos encontramos con sacrificios de animales —y casi sin excepción son animales domesticados, porque se trata de culturas que cultivan la tierra—, forma parte del conjunto de los actos el consumo de la carne o la ofrenda de determinadas partes a determinados seres divinos, pero forma también siempre parte de los mismos el que el animal sea llevado vivo al lugar del culto, para ser sacrificado ahí. Y que esto no constituye un aspecto accidental se desprende unívocamente de numerosas observaciones, por lo menos en relación con determinados estratos de pueblos primitivos, según las cuales el sacrificio es loado y se destaca como hecho importante para la conservación del orden del universo.

En relación con el fenómeno propiamente dicho de la caza de hombres, hasta el presente se ha concentrado la atención, en la mayoría de los casos, únicamente en los trofeos que se persiguen —sobre todo la cabeza y las partes genitales—, buscando los motivos en la adquisición de sustancias dotadas de poder mágico o algo semejante. Por importantes que puedan ser las ceremonias en conexión con los trofeos obtenidos —y éstas son efectivamente las que en las descripciones de los acontecimientos suelen tratarse preferentemente—, no debe pasarse por alto, con todo, que para los pueblos primitivos el acto mismo de dar muerte reviste la mayor importancia. Existen sin duda diferencias entre la caza de cabezas y de las partes genitales y el llamado sacrificio de hombres y animales. Así por ejemplo, en la caza de cabezas, la muerte no ocurre en el lugar del culto, lo que lógicamente sólo puede suceder con animales domesticados, excluyéndose en ese caso el concepto de

por totemismo no es, en efecto, una forma particular de religión, sino, en cuanto orden social, el producto de una actitud humana que corresponde en todos los rasgos decisivos a la de los actos de culto. En cambio, lo que Baumann ha designado como proto-totemismo es el verdadero totemismo. Contiene indudablemente un acervo de ideas que hubo de estar vivo en culturas muy antiguas y sigue reflejando hoy contenidos religiosos particulares que se relacionan íntimamente con la idea de dios del "señor de los animales[0]. Así por ejemplo, en tanto que J. Haekel (1937, p. 213), en el trabajo anteriormente mencionado, quisiera separar por completo la creencia en los espíritus protectores respecto del totemismo, nos parece a nosotros, por el contrario, que esta creencia precisamente y muchos de los fenómenos que se relacionan con ella constituyen lo propiamente típico del verdadero totemismo. En *tal sentido, el verdadero totemismo ha de considerarse también como forma religiosa particular.*

# VIII. MUERTES RITUALES Y SACRIFICIOS SANGRIENTOS

ENTRE todas las costumbres de pueblos no occidentales que abren un abismo entre sus plasmaciones culturales y las nuestras, son sobre todo aquellas en que figura el dar muerte a hombres o animales, las que han reforzado particularmente nuestro juicio de la barbarie de las culturas primitivas. Los llamados sacrificios humanos, la caza de cabezas y también el sacrificio de animales en el marco de determinadas ceremonias nos causan horror. Y la muerte infligida no es sólo un fenómeno accesorio ineludible de los actos principales en cuyo caso se buscaría el motivo propiamente dicho de las ceremonias en otras conexiones. Antes bien, es indudable, por lo menos en muchísimos de los fenómenos en cuestión, que lo que importa esencialmente es el acto mismo de dar muerte, que éste constituye un elemento importante, por no decir decisivo, del conjunto de los sucesos.

Doquiera que nos encontramos con sacrificios de animales —y casi sin excepción son animales domesticados, porque se trata de culturas que cultivan la tierra—, forma parte del conjunto de los actos el consumo de la carne o la ofrenda de determinadas partes a determinados seres divinos, pero forma también siempre parte de los mismos el que el animal sea llevado vivo al lugar del culto, para ser sacrificado ahí. Y que esto no constituye un aspecto accidental se desprende unívocamente de numerosas observaciones, por lo menos en relación con determinados estratos de pueblos primitivos, según las cuales el sacrificio es loado y se destaca como hecho importante para la conservación del orden del universo.

En relación con el fenómeno propiamente dicho de la caza de hombres, hasta el presente se ha concentrado la atención, en la mayoría de los casos, únicamente en los trofeos que se persiguen —sobre todo la cabeza y las partes genitales—, buscando los motivos en la adquisición de sustancias dotadas de poder mágico o algo semejante. Por importantes que puedan ser las ceremonias en conexión con los trofeos obtenidos —y éstas son efectivamente las que en las descripciones de los acontecimientos suelen tratarse preferentemente—, no debe pasarse por alto, con todo, que para los pueblos primitivos el acto mismo de dar muerte reviste la mayor importancia. Existen sin duda diferencias entre la caza de cabezas y de las partes genitales y el llamado sacrificio de hombres y animales. Así por ejemplo, en la caza de cabezas, la muerte no ocurre en el lugar del culto, lo que lógicamente sólo puede suceder con animales domesticados, excluyéndose en ese caso el concepto de

"caza”. Esto subraya una vez más el hecho de que lo que importa de modo decisivo es dar muerte. Así, la participación venturosa en la caza de cabezas constituye a menudo el supuesto previo de la capacidad de un joven para el matrimonio, siendo totalmente indiferente que posea o no el trofeo, porque lo decisivo es el hecho de haber matado. Entre algunos pueblos etíopes existe en el marco de ciertas fiestas religiosas un llamado "cómputo de las muertes”, en el que se atribuye a cada una de ellas un determinado número de puntos, valorándose las muertes por ejemplo, según la tribu del occiso, pero tomándose también en cuenta la matanza de animales, sin que la posesión de trofeos sea decisiva.

El número de los ejemplos que atestiguan que el matar mismo representa uno de los factores más importantes dentro los fenómenos culturales correspondientes es muy grande. Esta concepción ha hallado su plasmación más ilustrativa en un canto de pueblos etíopes que nos comunica Cerulli {*Etiopia Occidentale* II, pp. 125$.). En la enumeración de las cosas que se consideran dignas de particular elogio se dice: "Mi Gada es una Gada de abundancia... de riqueza... de paz... que tu jarro de leche esté lleno... que tu jarro de hidromel se desborde. Que crezca tu ternero hasta superar al buey. *El que no ha matado todavía que mate.* El que no ha procreado todavía, que procree...”

## 1. La relación de las culturas de los pueblos cazadores con el acto de matar

Los ejemplos mencionados, lo mismo que otros muchos, provienen de culturas que no son las más antiguas en la historia de la humanidad. La loa del matar se encuentra sobre todo entre los pueblos agricultores, tanto antiguos como recientes, que por lo regular suelen ser preponderantemente los portadores de fenómenos culturales tales como la caza de hombres, el sacrificio humano y el canibalismo. Tampoco las altas culturas tempranas negaban el significado ritual de matar, lo que deriva con seguridad del elemento agrícola de esta fase cultural.

Por lo que se refiere a nuestro reparo moral, hay que destacar que las occisiones no han de confudirse con un homicidio desmesurado. En efecto, el homicidio es tan punible en dichas culturas como entre nosotros. El matar loado está estrictamente reglamentado por el rito religioso. No se trata, pues, en modo alguno, de un acto que prescinda de reparos morales o no los tenga en absoluto (cf. cap. ix). Sin embargo, nuestra extrañeza al respecto subsiste en la medida en que nos parece constituir una aberración del espíritu humano el que la expresión de la

relación del hombre con la divinidad esté contenida en actos tan horribles. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Por ahora nos proponemos señalar un aspecto histórico-cultural importante en relación con el matar, o sea el hecho de que en las capas accesibles más antiguas de la cultura humana, y más concretamente entre aquellos pueblos que aún hoy se nos presentan como cazadores o colectores, la occisión ritual no sólo parece faltar por completo, sino que además nos encontramos manifiestamente con una actitud de espíritu totalmente distinta. El cazador mata en cierto modo por oficio, y ser un cazador afortunado, o sea matar mucha caza, forma parte de los deseos más naturales dictados por el instinto de conservación. Sin embargo, en contraste violento con esta naturalidad del matar, una parte importante de la vida ceremonial de los cazadores apunta no a loar el acto de matar, sino, por el contrario, a anular y desvirtuar dicha actividad inevitable. Conocemos prácticas correspondientes en todas aquellas partes de la Tierra en las que subsisten todavía pueblos cazadores de esta clase, desde las puntas más al sur de la Tierra habitada hasta las más septentrionales.

Así, se nos informa que los cazadores venturosos tratan de descargarse de la "culpa" explicando al animal muerto que su flecha "se ha desviado", o que no son ellos, los cazadores, quienes los han matado, sino otros: el sapo, o el Sol. Al propio tiempo, en muchos pueblos cazadores, aquel protector divino de la caza que hemos designado como "señor de los animales" vigila para que no se mate más caza de la que es necesaria. De todas estas prácticas e ideas destácase claramente que el matar no se considera en modo alguno como un acto deseable y glorioso, sino más bien como una intromisión en dominios extrahumanos, a la que obliga la lucha por la existencia. Estos ejemplos bastarán para complementar la comprobación de que en los periodos más antiguos de la historia de la humanidad no sólo no encontramos la muerte ritual, sino que aquí hemos de suponer manifiestamente una actitud de espíritu muy distinta y en muchos aspectos francamente opuesta (cf. al respecto Friedrich, *Die Forschung über das frühzeitliche Jdgertum,* pp. 21 s$.).

## 2. La seudo-fundamentación del sacrificio ritual

Si de acuerdo con el material existente hemos de suponer que los cazadores, cuyas formas de cultura y economía consideramos como la etapa más antigua de la historia de la humanidad, no practicaron la matanza ritual de animales, hubieron de ser vivencias extraordinariamente violentas las que llevaron al hombre a introducir en su vida actos tan

crueles. Una de las cuestiones centrales de la consideración científica, cuya contestación ha de acercamos a la comprensión de tales fenómenos, es desde luego la que indaga los motivos de su origen. Así Tylor, fundador de la teoría animista, explica el origen de los rituales de matanza con el deseo de liberar almas (I, pp. 451 $.). Se refiere ante todo a la costumbre muy extendida de matar hombres, en ocasión de la muerte de un rey o de algún notable, cuya alma pasa al más allá, y a donde las almas de sus mujeres, servidores y esclavos han de acompañarlos para seguir sirviéndoles. Esta interpretación tiene la ventaja de poder apoyarse en indicaciones de los indígenas. No cabe por otra parte duda alguna, que en ciertas culturas primitivas están extendidas ideas muy concretas a propósito de la posibilidad de la existencia independiente de las almas. También la idea del aprovechamiento utilitario de tales almas ha existido manifiestamente. Sin embargo, sólo nos encontramos con esta idea en culturas relativamente tardías, que se caracterizan por un sistema estatal desarrollado y relaciones complicadas de poder, en tanto que falta en la capa de los antiguos pueblos agricultores.

En consecuencia, plantéase ante todo la cuestión de si el sacrificio ritual en los dos estratos culturales se deriva de la misma idea, o si, por el contrario, el acompañamiento en la muerte, de mujeres, esclavos y servidores pudo haber tenido su origen en un complejo de concepciones totalmente distintas de las de la caza de cabezas, por ejemplo. A mi parecer no resulta difícil demostrar que esta práctica se remonta a la misma raíz que la de la occisión ritual de individuos y animales en el antiguo estrato de los pueblos agricultores. Habla ante todo en favor de ello el hecho de que las culturas correspondientes (tanto en América como en África) no sólo son vecinas localmente de las antiguas culturas de los agricultores, sino que aparentemente han conservado también su ideología en los mitos y los cultos. Ahora bien, si los dos complejos de costumbres están relacionados entre sí, entonces es natural que no sea la forma tardía la que pueda proporcionamos la aclaración de aquello que el hombre imaginó *originariamente* en ocasión del acto ritual de occisión. Antes bien, la cultura más tardía ha adoptado el matar como un acto cultural ya plasmado en tiempos anteriores, y, enlazándolo con otros círculos de ideas, le dio la nueva forma del llamado sacrificio de los allegados reales.

Se ha recurrido a otra modificación de las matanzas originariamente rituales, que las citadas por Tylor, para explicar con mayor extensión el fenómeno. En la occisión de seres humanos y de animales durante los llamados sacrificios sangrientos, se ha querido ver el sentido originario en la idea de un sacrificio a alguna divinidad, teniendo la designación de “sacrificio” siempre el significado de una ofrenda a una deidad.

Este contenido de sentido del sacrificio se encuentra muy extendido hasta en las altas culturas más tardías. Se nos describe en forma muy ilustrativa, tanto en la India como en Grecia, cual un elemento esencial de la religión; aunque permaneciera incomprensible por siempre por qué deba despertar tanto placer en los dioses que los hombres maten y luego se recreen en el banquete. Los propios griegos se dieron cuenta de la falta de motivación en la injusta distribución de las partes de los animales sacrificados entre los hombres y los dioses y la atribuyeron a un ardid de Prometeo. Lo mismo, pues, que en la occisión ritual de los allegados reales, subsiste también aquí, en el examen histórico, un resto inexplicado, que hace que nos sea imposible comprender el "origen" de una plasmación cultural tan extraña, a partir de los motivos indicados.

Pero tampoco la idea de este sacrificio sangriento se encuentra entre los antiguos pueblos agricultores. El matar no va ligado a una ofrenda a alguna deidad. Lo mismo que el sacrificio, no es más que un acto moral con fundamentación religiosa. Y ya este parentesco me parece hablar en favor de que también el sacrificio y la occisión ritual se derivan de una raíz común; de que los sacrificios sangrientos cobran su sentido propio y más profundo a partir de la misma, y de que la transformación en sacrificio, es decir en ofrenda, representa una interpretación relativamente accesoria, tardía y racional. Volveremos todavía sobre esta conexión entre el sacrificio y la occisión ritual con mayor detalle, y habremos de recurrir una vez más a nuestros argumentos anteriores (cap. iv, 4) relativos al enlace entre las deidades dema más antigua y los dioses politeístas de las altas culturas.

Hay que examinar todavía otro elemento, que aparece casi siempre indisolublemente unido con el matar, por lo que se lo considera con preferencia como el verdadero motivo del origen del ritual. Se trata de la *actitud de espíritu heroica,* que se ha conservado hasta en nuestros días cual una exigencia moral de la forma de vida varonil. En efecto, el valor del soldado en la guerra o los duelos en defensa del honor representan, o representaban, entre nosotros, lo mismo que en las antiguas culturas, altos valores; pero entre los pueblos agricultores más antiguos no constituyen rasgo sobresaliente alguno de los rituales de muerte. Resuenan sin duda, de vez en cuando, en cantos de loa del cazador de cabezas afortunado cuyo valor y bizarría se destacan. De hecho, el matar en lucha con hombres o animales feroces no se deja llevar a cabo sin actos de valor, y de ahí que su mención sea perfectamente natural. Sin embargo, la orientación heroica hacia el valor y la bizarría que llevó, por ejemplo, entre los pueblos nórdicos de la época legendaria a un código reglamentador de la lucha (prohibición de matar de

noche, o de atacar a un individuo desarmado) falta en las culturas antiguas casi por completo. Aquí a menudo se mata en una forma que, si se tratara de esta clase de valoración, habríamos de designar como totalmente antiheroica o inclusive como cobarde. Se mata tanto a indefensos como a mujeres y niños, y los ataques son, para asegurarse el éxito y reducir el riesgo personal, lo más alevoso posible. De ahí que el elogio al matar con éxito se aplique indudablemente más al hecho mismo de matar que al valor demostrado, pese a que, como queda dicho, este aspecto se refleje también en algunos casos.

Pero es asimismo común a los actos del cazador de cabezas y del héroe germano, por ejemplo, que dichos actos y su éxito sean aprobados y aun exigidos por la comunidad, porque forman parte del orden divino del universo. Sin embargo, el acontecimiento creador que llevó a semejante valoración del acto de matar, conservada —aunque con modificaciones— por tanto tiempo en la historia de la humanidad con significado central para las comunidades humanas, este acontecimiento hemos de buscarlo en la capa más antigua de los pueblos agricultores.

## 3. El sacrificio ritual entre los pueblos agricultores

He emprendido en otro lugar el intento de hacer comprensible el sentido originario de los rituales de muerte a partir de la visión del mundo de dichos pueblos agricultores (cf. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur)*. Bastará pues, tal vez, repetir brevemente el orden de ideas ilustrado ahí profusamente limitándonos a lo más importante en la indicación del material de que proviene.

La visión del mundo de aquella cultura pudo descubrirse a partir de una cantidad de informes que describen en detalle la vida ceremonial de algunos pueblos agricultores muy antiguos y contienen al propio tiempo —y esto es lo importante— voluminosas colecciones de sus mitos. La referencia de los cultos a los mitos es puesta de manifiesto por distintos investigadores de campo. Dichos informes provienen de pueblos de la India, Indonesia oriental, Nueva Guinea y Norte y Sudamérica. El hecho de que nos falten descripciones exactas en relación con África constituye indudablemente una deficiencia casual de la investigación de campo, ya que indicios suficientes nos muestran que las mismas conexiones hubieron también de ejercer su influencia en dicho Continente. Sin embargo, el ámbito fuera de África, en el que podemos apoyarnos en datos precisos, es ya bastante vasto para poner claramente de manifiesto que la comunidad de cultura que se revela en las manifestaciones religiosas ha de remontarse a la expansión uni-

versal de una de las más grandes épocas culturales de la historia de la humanidad.

En lo que precede hemos recurrido reiteradamente para nuestro estudio a determinados complejos de dicha visión del mundo, de modo que podemos limitamos aquí a unas pocas alusiones significativas. Existe en todos estos pueblos la concepción de un tiempo originario mítico, en el que no se daba todavía el estado actual del mundo. Entonces no vivían sobre la tierra hombres, sino dema, que parecen haberse concebido ora bajo figura humana ora en forma de animales o plantas. Sobresalen entre ellos las deidades dema, con cuyos rasgos característicos específicos nos hemos ya familiarizado (cf. cap. rv, 2). El núcleo central del mito es la *muerte infligida a la deidad dema.* El *motivo* de la acción, en cambio, permanece confuso en el mito.

Sólo podemos aceptar, de momento, que la deidad dema es muerta por los seres dema, con lo que terminan las condiciones del tiempo originario y se inicia el orden de ser actual. Los dema se convierten en seres humanos —y más concretamente en seres humanos mortales y capaces de reproducirse (a este aspecto se le atribuye gran importancia)—, en tanto que la deidad existe a partir de entonces en el reino de los muertos o se convierte en la casa mortuoria. Del cadáver de la deidad muerta surge la planta útil, y de ahí que al comerse la planta ingieran en realidad a la deidad misma. Toda vez que aquella deidad dema suprema poseía también al lado de su figura humana la de animales —y en particular la del cerdo—, resulta que también la matanza del cerdo constituye una “representación” válida de aquel acontecimiento impresionante del tietnpo originario, cuya repetición dramática constante no significa otra cosa para la humanidad que el volver a recordar siempre de nuevo aquel acontecimiento divino que se sitúa al principio de las cosas y del que se deriva todo lo que existe actualmente sobre la tierra.

Este constante sumergirse en el recuerdo constituye el fundamento de una serie de actos de culto, típicos de la cultura en cuestión. Por muy diversos que parezcan a primera vista, en realidad se refieren todos ellos al mismo acontecimiento del tiempo originario y sólo se proponen revivir esta imagen primaria. Así, las *ceremonias de la pubertad* significan concentrarse en el recuerdo de que la capacidad de reproducción de los individuos se originó con el primer homicidio mítico, pero que al propio tiempo se halla indisolublemente ligada con ella la mortalidad. Las *ceremonias de los difuntos,* que se refieren al viaje de los fallecidos al reino de los muertos, son festividades conmemorativas, ya que todo viaje a dicho reino constituye una repetición del primer viaje al mismo, de la deidad dema. El acto más importante en todos estos cu[1] tos es

la repetición constante del acto de matar. Carece inicialmente de importancia si se mata a seres humanos o a determinados animales “idénticos” a la deidad en cuestión. Así, pues, los llamados *sacrificios humanos y de animales,* a los que pertenece asimismo Ta caza de cabezas, son el motivo que reaparece bajo formas diversas, con la mayor frecuencia, y el *canibalismo* es el recuerdo solemne de que al consumir las plantas útiles en realidad se come a la deidad que al ser muerta se convirtió en ellas.

Éstos son, en relación con nuestro orden de ideas, los rasgos más esenciales de esa religión, en la que todo lo importante para los hombres de dicha cultura fue creado por una deidad, cuya muerte inmotivada constituye el pensamiento básico de la mitología. Revélase aquí que los llamados sacrificios humanos y de animales que acabamos de mencionar, inicialmente nada tienen que ver, para los representantes de dicha cultura, con el significado de “sacrificio” que las culturas posteriores atribuyen al vocablo. Para ellos no es más que la repetición solemnemente configurada del acontecimiento en el tiempo originario., El acontecimiento divino ha de volver a repetirse —ante todo para recuerdo, y también, según ya se ilustró detenidamente más arriba (páginas 55 ss.), para iniciar en el orden del mundo a las nuevas generaciones. En tal sentido, el ser muerto —hombre o animal— representa naturalmente la deidad misma, de modo análogo a como entre nosotros un “actor” representa en el escenario al rey Lear y se “identifica” durante la representación con él. La deidad, pues, no “es ofrendada a sí misma en sacrificio’, como se ha dicho ocasionalmente. Seria más prudente y al propio tiempo más correcto si en relación con estos actos de muerte se evitara en absoluto, en el caso de verdaderos pueblos agricultores antiguos, la designación de “sacrificio”. Puede, en efecto, demostrarse que precisamente entre estos pueblos las muertes ejecutadas en determinadas ceremonias —en conexión con la fecundidad de los campos, la provocación de la lluvia o la eliminación de la esterilidad de individuos y animales—no son sacrificios de lluvia, sacnficos de fecundidad u otros por el estilo, sino simplemente representaciones del acontecimiento del tiempo originario destinadas a mantener vivo su recuerdo.

## 4. La transformación del significado de los sacrificios rituales en las culturas más jóvenes

Las occisiones rituales se presentan como actos plenos de sentido, a condición de que atribuyamos a dicho concepto mítico del universo un contenido de verdad. Habremos de ocupamos todavía de la cuestión de saber en qué medida el postulado mítico en que se basan se puede

comparar con otros postulados totalmente diferentes, por ejemplo, científicos, y con la verdad de los mismos. Pero atengámonos de momento a la fundamentaroń mítica de las occisiones rituales en la cultura más antigua de los pueblos agricultores, en la que la deidad muerta fue su modelo. En esta forma, el matar se convirtió en un acto de culto y, en consecuencia, en un acto religioso y moral. Sin embargo, las occisiones rituales no se dan únicamente en esa capa cultural, sino de modo totalmente análogo también en culturas más jóvenes, en las que suelen designarse como sacrificios sangrientos. Plantéase por consiguiente la cuestión de hasta qué punto subsiste en las diversas capas de cultura una conexión genético-cultural entre esas formas de dar muerte, y de si acaso se dan cambios de significado.

En el examen de este tema nos hallamos esencialmente en presencia de tres grandes épocas de la historia de la humanidad, de las cuales las dos más antiguas, o sean, las culturas de los cultivadores de tubérculos y granos, se nos presentan hoy todavía en forma viva en casi todos los continentes, en tanto que la más joven nos es bien conocida a partir de las numerosas fuentes de las culturas arcaicas. Las tres épocas de la historia de la humanidad practicaron la occisión ritual. Pero resulta sorprendente que las condiciones externas en las que los sacrificios tienen lugar presenten, pese a algunas variaciones, analogías curiosas. Tales condiciones suelen ser la muerte de un cabecilla o un notable, la construcción de una casa, especialmente la de un templo, la imploración de la lluvia o el aseguramiento general de la fecundidad, así como la supresión de epidemias, las fiestas de reconciliación después de una guerra, la expiación de un delito, etc.

Dejamos sin examinar la cuestión (probablemente la más difícil para la historia de la cultura) de cómo se ha llegado en cada caso a aquellas grandes transiciones en la historia de la humanidad que nos obligan a hablar de épocas diversas. En todo caso, podemos delimitar cada una de ellas respecto de la precedente, por medio de una serie de características comunes.

Pero no son únicamente las occisiones rituales las que persisten en formas muy parecidas a través de las tres épocas en cuestión, sino que son también —según me parece— muchos rasgos fundamentales de la concepción religiosa del mundo, los que se observan en las tres, a menudo bajo otro ropaje, pero nunca tan alterados, que no se pudiera reconocer la materia de la que se confecionó este ropaje. Las conexiones histórico-culturales no constituyen el objeto propio de este libro, que se dirige sobre todo al sentido originario de los fenómenos. Sin embargo, pertenece también a la cuestión del significado de las plasmaciones culturales el examen del cambio de significado, y así nos estará

permitido exponer unos órdenes de ideas preponderantemente especulativos, en los que trataremos de conferir verosimilitud a la conexión entre la idea de la deidad dema de la cultura de los antiguos agricultores y las figuras divinas de las religiones politeístas de las altas culturas por una parte, y los rituales de muerte referidos a un sentido y los sacrificios sangrientos carentes de sentido, por la otra.

El estudio científico ha aplicado la designación de "sacrificio", tomándola de las altas culturas, a manifestaciones análogas de los pueblos primitivos. En los informes sobre la caza de cabezas rara vez se encontrará la palabra sacrificio, y ello únicamente porque en su curso externo recuerda más bien la "guerra" y la "caza" que el "sacrificio". En cambio, así que en una tribu de cazadores de cabezas se mata y se consume un cerdo en ocasión de alguna celebración funeraria, háblase inmediatamente, en el informe original, de "sacrificio". Y sin embargo, como ya lo expuse en otro lugar *(Das religidse Weltbild einer frühen Kultur,* p. 54), esta matanza del cerdo es, en cuanto a su referencia de sentido, absolutamente equivalente a la caza de cabezas. Así, pues, la designación de "sacrificio" con el significado de un acto sagrado *(sacrifice)* habría de aplicarse también a la caza en cuestión o bien, en otro caso, abandonarse por completo. La designación de "occisión ritual", en cambio, pone de manifiesto exactamente aquello que en esencia importa en la cultura de los antiguos agricultores. Pregúntase, pues, si los "sacrificios" tienen acaso en las culturas más jóvenes un sentido totalmente distinto y provienen tal vez de una raíz completamente diferente, o si, por el contrario, no son más que supervivencias carentes de sentido de aquellas antiguas muertes rituales.

En relación con los pueblos de estratificación social diferenciada, apenas cabrá duda de que los sacrificios sangrientos sólo son una supervivencia de los rituales de matanza y, concretamente, en forma degenerada. Las expediciones de la caza de cabezas se convierten en verdaderas guerras, con el objeto principal de capturar el mayor número posible de prisioneros esclavos, para sacrificarlos en el sitio de culto (el templo), de modo análogo a como se hacía ya anteriormente con los "animales de sacrificio". El que los esclavos se utilizaran también económicamente, constituye un rasgo muy característico de la cultura en cuestión: aquí cobró realidad por vez primera —como Trimborn lo ha expresado en una ocasión— la idea de aprovechar también al hombre[1] e introducir, en esta forma, la estratificación social. La degeneración de la idea originaria de las occisiones rituales cual actos de conmemoración se revela de modo particularmente claro en la importancia que entre dichos pueblos se atribuye al mayor número posible de "víctimas". Ya describimos an-

[1] Esta manifestación tuvo lugar en una conversación.

teriormente (cap. iv, 9) la general expectativa humana de salvación como factor importante en el proceso de la pérdida de sentido. En efecto, si el matar es una acción sagrada que comporta salvación, el sentido original se corrompe por la conclusión primitiva (aunque muy humana) de que cuanto más se mate tanta más salvación se consigue. Esta corrupción, debida a la aplicación del criterio cuantitativo, podemos observarla doquier entre los pueblos de las culturas jóvenes. Forman también parte de ellas las "fiestas de mérito", que valoran la salvación adquirida por el número de los animales muertos.

Otro factor de degeneración de las occisiones rituales lo constituye la sustancialización primitiva de la idea del viaje de los difuntos. Entre las tribus cazadoras de cabezas de los antiguos agricultores falta, en efecto, la combinación de que el muerto sea un servidor de su vencedor, ya por el hecho de que en dicha estructura social el concepto de "servidor" no existe en absoluto. La afirmación de que las fuerzas mágicas del muerto pasan en cierto modo como botín al cazador de cabezas venturoso ha sido formulada por los representantes de la teoría de la magia, y existe la sospecha de que, doquiera que se presenta, procede de allí. En cambio, en la cultura más joven que se encuentra ya en el umbral de las altas culturas poseedoras de la escritura, las occisiones en ocasión de la muerte de un notable, por ejemplo, se fundamentan expresamente con la explicación de que las "víctimas" han de servir al señor fallecido en el más allá. Esto constituye en sí una conclusión perfectamente natural entre pueblos que tienen ideas tan concretas de la subsistencia de la vida después de la muerte (cf. cap. xiv, 2). Pero constituye al propio tiempo una elaboración muy simplificadora, e inclusive torpe, de las ideas sublimes del viaje de los difuntos, caso típico del "pensar de aplicación" frente a las "formas de expresión" del estrato de cultura más antiguo.

Sin embargo, esto es así, en mayor o menor grado, en casi todas las formas de manifestación de la cultura socialmente diferenciada. Expongamos aquí simplemente a título de afirmación: la visión del mundo de esa época de la historia de la humanidad se basa casi exclusivamente en los conocimientos míticos de la cultura más antigua de los agricultores, sin ninguna idea esencialmente nueva. Las plasmaciones culturales son asimismo "aplicaciones", exclusivamente, de aquellas ideas míticas y, a tal título, a menudo adaptaciones muy "logradas" a las formas de vida sociales, técnicas y económicas. Sin embargo, partiendo de las ideas, dichos "desarrollos logrados" representan un empobrecimiento y pérdida de sentido que se manifiesta en formas corrompidas. En relación con los sacrificios, tampoco se da aquí idea alguna que permitiera distinguirlos de las occisiones rituales de los antiguos agricultores o sugiriera otra raíz, en cuanto a su origen. Sólo se encuentran con las mismas fundamentaciones, y a menudo inclusive en la misma forma, de la caza de cabezas o de la caza de partes genitales —como

debiera decirse análogamente a la de cabezas— cuando la parte o los prepucios son llevados a casa como trofeos conspicuos, como ocurre en el noreste de Africa (Jensen, *Ym Lande des Cada,* pp. 437*ss.)* y en el Antiguo Testamento (Primer libro de Samuel, 18, 27).

La designación de "sacrificio" está transferida —como ya se dijo— de las altas culturas antiguas a las condiciones de los pueblos primitivos. Pero, ¿cómo podremos comprender —pese a todas las teorías del sacrificio— que haya de ser grato a algún dios o a los dioses que se maten y consuman en su honor hombres o animales? Mediante la comparación con esta práctica, tan conocida, pero no por ello menos incomprendida, el comportamiento de los pueblos primitivos no se nos hace más comprensible. Adelantamos, en mi parecer, mucho más, si seguimos el camino inverso y consideramos como original la occisión ritual de los pueblos agricultores, lógica en sí y por lo tanto comprensible, y los "sacrificios" de las culturas avanzadas, en cambio, como supervivencias tardías, incomprendidas y carentes de sentido. En relación con el sacrificio griego ha sustentado este punto de vista K. Meuli en un trabajo *(Griechische Opferbrduche)* basado en un material tan convincente, que apenas me parece posible que pueda subsistir duda alguna a propósito de su exposición fundamental. Su atención se dirige primero a los detalles del rito del sacrificio, y nos muestra que entre los griegos, a los que el sentido y el significado de dichos sacrificios se les presentaba ya como cuestionable, aquél corresponde hasta en los menores detalles al de los pueblos pastores asiáticos. Pero también en éstos, los ritos estrictamente observados de los banquetes de animales no eran ya más que una supervivencia de una cultura de cazadores mucho más antigua, que observaba todas aquellas prescripciones en la matanza de animales. Y sólo entre los cazadores empezamos por encontrarnos con auténticas referencias de sentido, porque es el caso que para el cazador reviste la resurrección, la regeneración por el "señor de los animales", un interés importante (casi demasiado práctico) y, en todo caso, natural, sirviendo la mayoría de las prescripciones particulares tan estrictamente observadas a los fines de dicha regeneración. Ésta es, por lo menos, la impresión según el material de que disponemos hasta el presente. Sin embargo, en el estudio de las culturas de los cazadores es particularmente importante posponer el juicio definitivo a propósito del sentido de determinados actos, porque es evidente que este sentido no se nos ha revelado aún, en la mayoría de los casos.

Según la exposición de Meuli, pues, los distintos actos de sacrificio de las altas culturas se remontan a tiempos más antiguos de la historia de la humanidad, que los que aquí consideramos. En relación con el tratamiento ritual de las diversas partes del sacrificio, la comparación

con los cazadores llevada a cabo por Meuli me parece segura, porque disponemos para el enjuiciamiento de esta cuestión de un abundante material sobre las culturas en cuestión. Sin embargo, faltan en las prácticas de los cazadores algunos rasgos decisivos del "sacrificio", y son éstos precisamente los que lo convierten en acto sagrado. El hecho, en efecto, de que la matanza de los animales pueda siquiera relacionarse con la deidad (y aun en forma absurda como una ofrenda del animal, o como un presente al dios); que numerosos pueblos no maten y consuman nunca sus animales domésticos de modo profano, ni tampoco conviertan después el banquete en fiesta religiosa, en cierto modo secundariamente, sino que sólo maten y consuman en las ocasiones verdaderamente religiosas; que las matanzas de animales puedan expiar un delito moral; todo esto no empieza por cobrar su sentido sino a partir de la referencia a la muerte mítica infligida a la deidad. Sin duda, la relación del hombre con el hecho del matar constituye —como ya vimos— también para los cazadores un contenido importante de su confrontación espiritual con el mundo, pero, con todo, en un sentido totalmente distinto del que difícilmente se puede derivar la idea del sacrificio posterior.

En todo caso, la matanza y el consumo de una "víctima" sólo adquieren un sentido razonable si el acto es en sí mismo un acto sagrado, es decir: una repetición ritual de sucesos divinos creadores que los recuerda de la manera más íntima y viva. ¿Cómo podríamos en efecto comprender, en otro caso, el *sacrificio de expiación?* ¿Cómo puede expiarse una culpa matando y consumiendo un animal? Esto sólo puede ser razonable, si la culpa misma consiste en que, pese a un determinado motivo, el recuerdo ha dejado de existir, debiéndose, por consiguiente, despertarlo de nuevo. Y ésta es efectivamente la culpabilidad moral propiamente dicha en el concepto religioso del mundo de los pueblos agricultores. En efecto, todo el orden subsistente del mundo, y con éste la actividad de los hombres que han de regirse por el mismo, son el producto de aquel acontecimiento, y la violación del orden —la inobservancia de un tabú— constituye por consiguiente, en cuanto culpa, un olvido. Y semejante olvido se expía por medio de un recuerdo particularmente vivo (cf. cap. ix, 3).

Por lo tanto, el sacrificio de expiación sólo tiene sentido a condición de que se lo relacione con un acontecimiento del tiempo originario, en el que el matar constituye uno de los actos centrales. Y no de otro modo se presenta el *sacrificio de construcción,* que encontramos de la manera más plena de sentido en las antiguas culturas de los cazadores de cabezas, pero que se ha conservado a través de todas las altas culturas y hasta en la historia occidental tardía, sin haber mantenido su sentido

originario ni haber adquirido otro nuevo inteligible. También en este caso, el sentido verdadero se halladado en los mitologuemas de los pueblos agricultores, porque la deidad muerta emprende como primer ser el viaje de los difuntos y ella misma se transforma en el reino de los muertos, cuya reproducción sobre la tierra es la casa del culto, y en la construcción de la cual se siguen observando hasta hoy las indicaciones del mito (cf. Landtmann sobre los *Kiwai,* pp. 9 ss.). Así, pues, el templo cual representación del reino de los muertos y la primera muerte cual inicio del orden universal se relacionan míticamente de la manera más íntima, y no es de extrañar que entre los diversos motivos de la repetición, en el culto, del drama del tiempo originario, o sea de la occisión ritual, figure también, en una extensión considerable, la construcción de una casa sagrada.

Si por nuestra parte sólo estamos dispuestos a admitir el sentido originario, verdadero y comprensible de los sacrificios sangrientos en relación con el mitologuema de la deidad inmolada de los pueblos agricultores, podría objetársenos que con no rara frecuencia una manifestación originada por primera vez en una conexión determinada subsiste también en otras vinculaciones culturales con un cambio total de significado y con un nuevo sentido razonable y comprensible; lo que no discutimos en absoluto. Nos limitamos solamente a aducir el sacrificio como uno de los ejemplos —por lo demás nada escasos— en que se han adoptado actos de culto de un medio religioso más genuino y antiguo y se los ha seguido practicando, sin que se conservara la visión mítica del mundo correspondiente y sin que, en tales casos, se produjera una integración razonable de los actos en la nueva concepción del mundo. Y dada la extensión considerable del sacrificio, esto apenas habría sido posible sin que las occisiones rituales, en un proceso probablemente muy largo de la pérdida de sentido, hubieran degenerado ya antes en actos de rutina fijos, pero ya no comprendidos.

No queremos, con todo, dejar de mencionar que ciertos dominios religiosos de las culturas avanzadas representan —como Kerényi (Kore) lo ha mostrado sobre la base de los misterios eleusinos— un legado cultural, pleno de sentido, de estratos más antiguos, lo que se aplica también a algunos aspectos ideológicos importantes del cristianismo; y precisamente por ello en la historia del Occidente y en las estructuraciones de la vida se dio entrada al culto, cual una de las formas de expresión humana más profundas.

Con todo, la transformación de las occisiones rituales en sacrificios parece haber ido de la mano con el cambio mucho más decisivo de la idea de dios por la que se han visto dominadas las religiones de las épocas de la historia de la humanidad hasta aquí consideradas. En

efecto, ya entre los pueblos primitivos de sistema estatal avanzado tenemos a los "dioses" y, simultáneamente, la relación transformada entre Dios y el hombre, tal como en la costa occidental de Africa y en México. Sin embargo, al lado de ello, dichos dioses conservaron manifiestamente el carácter dema. Esto se aprecia con toda claridad en México, y volveremos todavía sobre ello.

La misma imagen de un significado fluctuante entre dioses individuales de efecto presente y el carácter dema de actos remotos del tiempo originario aparece en la India, según lo ha expuesto H. Lommel recientemente en un interesante trabajo. En efecto, los dioses arios originarios, Mitra y Varuna, ostentan ya el carácter divino-individual y siempre presente de una deidad característica de una alta cultura, según los testimonios que poseemos de ellos y que se remontan hasta el segundo milenio a. c. Dícese de ellos, lo mismo que de todos los demás dioses, "que amparan el derecho, castigan la injusticia, mantienen el orden en el mundo y conceden muchas bendiciones a sus adoradores devotos" (p. 207). Sin embargo, en el mito decisivo sobre la introducción del sacrificio se nos muestra una naturaleza totalmente distinta de los dioses. Aquí, en efecto, en nada se distinguen prácticamente de las deidades dema del tiempo originario, que realizan el acto decisivo de la inmolación de un dios dema y fundamentan con ello el orden de la existencia actual del mundo. "Los textos yajurvédicos hablan innumerables veces de sacrificios ejecutados por los dioses. Y el sacrificio realizado por los hombres ha de tener lugar según el modelo originario de los sacrificios o de los actos sagrados de los dioses." "Para poder llevar a cabo el sacrificio, los dioses han de inmolar, asesinar, a su semejante, el dios Soma. Lo hacen colectivamente, no citándose particularmente a dios alguno, con excepción de Mitra, y aun éste porque se niega." "Sin embargo, los dioses logran convencer a Mitra para que participe en el crimen sagrado, en el asesinato venturoso" (P- 215).

Las descripciones indoiranias corresponden en todos los detalles al mito del tiempo originario de los pueblos agricultores. Y precisamente el carácter colectivo constituye muy a menudo un rasgo esencial del mito. Schärer comunica (Díe *Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult,* pp. 21 *ss.)* a propósito de los *ngadju-dayak,* de la isla de Borneo, que el tormento en la estaca, del esclavo que ha de ser sacrificado, solamente es importante, porque *todo* aquel que participa en la fiesta de la muerte debe haber apuñalado a la víctima. Esto tiene lugar en una sucesión exactamente estipulada. En el caso de "sacrificios animales*' el procedimiento es el mismo. Y en la inhumación del esclavo inmolado, todos los que toman parte en la fiesta participan en

el acto de apisonar la tierra sobre la sepultura; de modo análogo a como el mito de la Hainuwele asesinada de la isla de Ceram dice que todos los seres dema del tiempo originario apisonaron en común la tierra sobre su tumba. Constituye, con todo, un elemento nuevo en el mito hindú de Soma el reparo inicial de Mitra, que no se encuentra, en efecto, en los ejemplos de los pueblos primitivos. Probablemente revélase ya en ello el rasgo de una nueva actitud espiritual, que juzga el asesinato del tiempo originario desde una valoración moral.

Asimismo nos enteramos por Lommel que el dios Soma (en iranio Haoma) se identifica con un ser del tiempo originario que existió antes de toda otra vida, y cuya figura, no determinada unívocamente •—como es típico de todas las deidades dema—, se relaciona ora con el toro, ora con una planta o también con la Luna. Su muerte origina la totalidad de la vida, tanto la vegetal como la animal, y el prensado de la planta soma, que constituye una repetición ritual de aquella muerte, produce la bebida de la inmortalidad que proporciona a los dioses la inmortalidad individual, y a los hombres, en cambio, sólo la inmortalidad de la especie. "Resulta claro en el sacrificio de Soma de los antiguos hindús, el sacrificio más alto y solemne, que lo esencial no era la ofrenda hecha a los dioses, sino la ejecución imitada del sacrificio originario de los mismos."

El reparo inicial del dios Mitra contra el acto de matar lo acabamos de apreciar, en contraste con la actitud de los pueblos primitivos, como rasgo de una actitud espiritual transformada y de una nueva valoración moral. Y esta relación totalmente diferente respecto del mitologuema antiguo se aprecia con mayor claridad aún en los testimonios zoroástricos. En efecto, en su condena de los antiguos dioses y sus adeptos, Zaratustra arremete con particular insistencia contra las matanzas de ganado. Designa a sus adversarios como los 4‘ mentirosos" que dicen: "Hay que matar al toro." Con todo, la violencia contra los antiguos dioses no logró evitar que Mitra volviera a ocupar un lugar de honor en el zoroastrismo posterior. Sin embargo, toda vez que las matanzas de bueyes habían sido anatematizadas como sacrilegio, no podía atribuirse al dios rehabilitado el acto ocurrido en el tiempo originario, sino que se explicó que fue Ahrimán, el espíritu del mal, el que en su ataque contra la creación buena de Ormuz había inmolado al toro originario. "Pese a lo cual, el efecto salvador que la muerte del toro acarreó se indicó con piedad y de buena fe, aunque también, ciertamente, sin mencionar el carácter haoma del toro" (p. 216).

Constituye un ejemplo particularmente concreto de en qué forma los contenidos de creencia, plenos de sentido, de una religión pueden convertirse en absurdos, el hecho de que a consecuencia de un cambio

histórico el pensamiento medular propio se pierda, y las formas externas de una idea sigan, con todo, conservándose piadosamente, adaptándolas a nuevos contenidos ideológicos. Constituye un hecho sorprendente, que siempre se vuelve a comprobar en toda consideración histórico-cultural, el que una idea culturalmente conformada sea capaz de perdurar por periodos de tiempo ilimitados, inclusive cuando lo que podemos llamar su verdad ya no es accesible, en su nuevo ropaje, al intelecto. O sea, pues, que toda figura cultural posee, además de su verdad originaria, otros caracteres, que son los que aseguran su vitalidad y su existencia.

La religión de Mitra experimentó otra continuación histórica, más aún, una especie de renacimiento, en los misterios helenístico-romanos de Mitra, que tuvieron su gran época en tiempos del Imperio romano, llegando a penetrar entonces hasta las latitudes nórdicas. El núcleo central de las representaciones figurativas vuelve a ser aquí la inmolación del toro, cuyo efecto de salvación es inconfundible, porque todas las plantas nutritivas y curativas proceden del toro sacrificado. "La deidad del Haoma ya no se conoce en la religión helenístico-romana de Mitra. La muerte del toro ha conservado en cuanto renovadora de la vida su contenido principal, pero se ha atenuado considerablemente, porque ya no es ahora la inmolación de un dios que, con su muerte, aporta salvación" (Lommel, p. 214).

Este interesante estudio de Lommel nos muestra el problema del cambio de cultura desde muchos aspectos. Sin embargo, desde el punto de vista de nuestro estudio, lo que interesa en primer término es el carácter dema de los dioses hindús, en la medida en que aparecen como personas actoras en el mitologuema de la muerte de su semejante, el dios Soma. Tanto en el zoroastrismo como en los misterios occidentales falta la idea decisiva del carácter divino del toro inmolado que, en cuanto ser del tiempo originario, existió antes de toda vida. En el culto heleníst ico-rom ano figura más bien, en primer plano, la figura victoriosa del matador divino del toro, como en las corridas españolas de toros, el festejado matador. Mencionemos solamente de paso que también en los cultos de los pueblos primitivos la inmolación de la "víctima" es ejecutada a menudo por un alto dignatario, que entre los marind-anim lleva el nombre de "el padre que mata". El acto de culto hindú de la obtención de la bebida del soma se refiere todavía a la muerte original del Soma, que vuelve a morir en el acto del prensado. Es éste el "supremo y más solemne sacrificio" de los antiguos hindús. Sin embargo, por muy vivo que se nos presente el acervo mítico de los antiguos agricultores, el desplazamiento del acento en la relación de los hombres con los dioses es ya muy visible en todos los aspectos esenciales. De modo

que, pese a la verdadera conservación de la referencia a un sentido, originariamente antiguo, nos encontramos de hecho en otro mundo.

También desde otro punto de vista muestra la ideología referida al Soma sus características hindús peculiares, que faltan en los ejemplos precedentes de los pueblos primitivos. Forma parte de las mismas el carácter particular de la planta, que no es ya una planta útil, sino un estupefaciente. Esta variante particular del mitologuema, que se refiere predominantemente al origen de plantas extraordinarias, como son las plantas medicinales, los venenos o los estupefacientes, se encuentra con particular frecuencia en la América del Sur. Un paralelo sorprendente con el culto hindú del Soma se encuentra entre los *huichol* de la América Central, que dedican a una planta narcótica, el cacto peyote, una atención ritual muy parecida a la del Soma tal como aquí se la describe (Lumholtz, pp. 17ss.). Según el mito, dicha planta fue producida en el tiempo originario por un ciervo, que después de dicho acto "desapareció". Aún hoy dia emprenden los huicholes expediciones rituales, en las que viajan durante 43 días a regiones lejanas para recoger las plantas. En el trayecto disparan flechas como si trataran de matar una pieza de caza, y el ciervo originario se les aparece en visiones. Además, el ciervo es en todas las festividades religiosas la "víctima" principal. La importancia destacada de la fiesta del peyote, en la que la planta narcótica ejerce efectos embriagadores sobre los que participan en aquélla, se relaciona con la agricultura, la lluvia y la fecundidad de los campos.

El mismo carácter discrepante que vimos en los dioses hindús se revela también, en mi opinión, en muchas figuras divinas de las altas culturas, sobre todo cuando el mito decisivo trata de la muerte de la deidad, v.gr., en los casos de Osiris o Dióniso, lo que vemos de modo particularmente claro en la antigua religión mexicana. Aquí, en efecto, predomina el carácter dema de los dioses, y los numerosos sacrificios humanos son, sin duda alguna, todavía preponderantemente representaciones de la muerte de la deidad misma; y sin embargo se nos describen dioses concebidos como presentes, de los que los hombres esperan un destino favorable y a los que con tal propósito se les hacen ofrendas. Así, por ejemplo, Xipe-Totec —"nuestro Señor, el desollado"— es indudablemente por un lado un dios presente, el dios especial del gremio de los orfebres (Seler II, p. 1073), pero al propio tiempo también un dios de la fecundidad que se invoca para que mande la lluvia (II, p. 1075), al que se prometen las primicias de los frutos del campo (II, pp. 1077$.). Ya su nombre apunta a un mito en el que hay que pensar en un significado doble peculiar, aunque no aislado: por una parte que el dios mismo fuera muerto y desollado, y por otra

parte, que fuera él quien matara y se cubriera con la piel del occiso. Su nombre señala la primera posibilidad. En el culto, en cambio, en la "fiesta del desollamiento humano", predomina inicialmente la segunda interpretación, porque es el caso que en la matanza de los prisioneros, son dignatarios sacerdotales, quienes bajo la figura de dioses, y en particular de Xipe-Totec, realizan el acto cruel. Así, aparece en la ceremonia un sacerdote bajo la figura del dios Opochtli (Sahagún), y la ejecución misma la lleva a cabo el "bebedor nocturno" (epíteto del dios Xipe) bajo la figura de Totee. Mas, aquellos que visten la piel del prisionero muerto son designados, ya con el nombre, como representantes del dios Xipe, así como el propio dios aparece siempre cubierto con una piel humana. El hecho de que todos estos actos de culto se refieran a un mito de Xipe que no nos ha sido trasmitido, resulta de la siguiente frase de Sahagún: "Lo mismo que se dice en el informe sobre Xipe, así sucedió después... "

Por otra parte, el propietario del prisionero muerto se identifica con éste en una forma que se escapa a una justa comprensión; porque, al consumirse la carne de la víctima, aquel que ha capturado al prisionero no puede participar en el banquete. Dice: "¿Acaso he de comerme yo mismo?" Y se le llama (al que ha capturado al prisionero) sol, color blanco y plumas, porque es como uno que está pintado de blanco y cubierto de plumas *(como el que está adornado para el sacrificio).* Sus parientes lo saludan con lágrimas. O sea que el mito desconocido del dios Xipe hubo de contener algo a partir de lo cual se explica el doble significado en cuya virtud el dios era por una parte "el desollado", y por otra parte, manifiestamente, el matador y el que se cubría con la piel de la víctima.

La posición peculiar de los dioses politeístas —cual seres dema actuando en el tiempo originario, que efectúan la muerte original por una parte, y por la otra cual dioses presentes a los que se hacen ofrendas, como se observa en numerosos ejemplos —habla en favor de la conexión histórico-cultural directa con las deidades dema más antiguas. Y si preguntamos ahora cómo se distinguen de éstas y cuál es la causa de que el ritual de muerte originariamente referido a un sentido pudiera convertirse en práctica de un sacrificio carente de sentido, es indudable que pueden indicarse muchos rasgos de cada cultura particular por los que los dioses se distinguen de los dema, ya que toda deidad se halla naturalmente integrada en el conjunto de una cultura. Sin embargo, me parece que *un* rasgo posee validez en un sentido más amplio, a saber: el carácter ya mencionado de la presencia de los dioses. En efecto, pese a su actuación en el tiempo originario, no se transformaron en aquello que crearon, como es característico de los dema, y su presen-

cia no se limita, como en el caso de éstos, a un reino remoto de los muertos con el que los vivientes no tienen por lo regular contacto alguno. Y esta presencia cual rasgo característico esencial de los dioses politeístas es precisamente el rasgo por el que también el "ser supremo" se distingue tan fundamentalmente de la deidad dema (cf. cap. iv, 3).

Estas razones expuestas aquí en forma muy abreviada sugieren el supuesto de que la discrepancia en la naturaleza de muchos dioses politeístas fue provocada por la fusión de dos ideas de dios originariamente muy distintas, a saber: la idea de una deidad que reina en el cielo, a la que se atribuye la creación del mundo y que sigue rigiendo los destinos humanos recompensando y castigando, y la idea de unos seres divinos del tiempo originario, por la actuación de los cuales las cosas del mundo fueron tal como son y ostentan, en consecuencia, por todos los tiempos, los signos de su origen divino, origen cuya percepción constituye la verdadera condición de la naturaleza humana. Desde el punto de vista histórico-cultural, dicha fusión apuntaría a aquel impulso particular al que desearíamos atribuir el origen de aquellas culturas más jóvenes y socialmente diferenciadas. Ya señalamos que la representación del dios supremo había experimentado sin duda su desarrollo más claro en las culturas pastoras hamíticas del África nororiental, pero que se manifiesta generalmente, al lado de las deidades dema, también en las culturas de los pueblos primitivos más jóvenes, o sea en los estratos cultivadores de los granos (los cuales en el antiguo mundo practican también a menudo la cria de ganado), revelando los dema aquella naturaleza discrepante que hemos observado asimismo en los dioses hindús y mexicanos. En este caso, esto significa que los dema se han convertido ya, en muchos casos, en dioses concebidos como presentes. Dejamos de lado la cuestión relativa a cómo se haya llegado a la aparición del dios del cielo y de qué naturaleza pudo ser aquel impulso que, cual fenómeno histórico-cultural, produjo el cambio decisivo en la concepción de los dema. Inclusive, si el supuesto aquí expresado en el sentido de que la idea del dios supremo contribuyó de modo esencial a dicho cambio no hubiera hecho plausible más que *una sola* conexión de entre muchas probables, este examen sumario de cuestiones en sí difíciles hallaría ya cierta justificación.

Este orden de ideas, desarrollado en gran parte sin ejemplos y sin pruebas documentales, requiere que llamemos una vez más la atención sobre su carácter hipotético. Pero también nuestros resultados científicos particulares más documentados deben con frecuencia su origen a nuestra concepción de la historia de la cultura en sus grandes rasgos generales, que se fue formando insensiblemente a partir de numerosas impresiones, y de nuestra dedicación constante a la materia, sin que

estemos en condiciones de demostrar exhaustivamente el fundamento en cuestión de nuestros pensamientos. Son ya sumarias las designaciones de ser supremo, deidades dema y dioses politeístas. Como es natural, esos contenidos de creencia poseen en cada pueblo su esencia propia y un carácter perfectamente específico, y ponerlos de manifiesto constituye sin duda una de las tareas más difíciles de las descripciones particulares.

Nuestro intento enderezado a demostrar la conexión histórico-cultural entre los dioses politeístas de las altas culturas por una parte y las deidades dema de los antiguos agricultores por la otra no permite ocuparse de la cuestión de qué son los dioses de las altas culturas en su esencia más íntima y de cuál es su posición en el gran proceso de la historia de la humanidad. Nuestro propósito de compararlos con las deidades dema más antiguas había de poner automáticamente en primer plano sus aspectos carentes de sentido, en tanto que examinados con algún otro propósito indudablemente nos habrían mostrado otras partes de su ser. Porque es característico de todas las plasmaciones culturales el que al lado de su ser, propiamente, que deriva del proceso de creación de su fase de origen, ostenten también restos —a manera de cáscara del huevo— de formas de manifestación anteriores. Es propio del carácter de la cuestión tratada en esta sección el que aquí sólo nos ocupáramos de estas formas.

El hecho de que, sin embargo, sea posible tipificar las ideas de dios y compararlas a través de grandes distancias en sus elementos comunes, se funda por supuesto, en último término, en la circunstancia de que las concepciones de dios no se originan al azar —v.gr., de ocurrencias ocasionales de los hombres o de inspiraciones casuales de su fantasía— ni se dejan tampoco derivar de aquellas aptitudes del hombre que encuentran su aplicación en la actividad cotidiana, sino que son, antes bien, producto de formidables acontecimientos únicos y creadores, que determinan el curso de la historia humana. Lo mismo que todas las plasmaciones culturales, dichos actos desarrollan en el marco de la historia —una vez convertidos en realidad— su vida propia. Y sólo gracias a ello se producen después aquellas modificaciones de la idea básica que constituyen el objeto del estudio fenomenológico. El que rechace este supuesto tampoco estará dispuesto, como es natural, a discutir los puntos de vista que aquí se exponen.

## 5. El relato mítico del sacrificio de la deidad cual conocimiento de la realidad

Nuestra argumentación nos ha llevado hasta aquí a presentar las occisiones rituales como manifestaciones de culto, o sea como manifestaciones genuinamente religiosas. En una digresión de carácter predominantemente especulativo intentamos mostrar, en la sección precedente, que los sacrificios sangrientos de las capas culturales más jóvenes no descansan en una idea propia del sacrificio, sino que son en el fondo una supervivencia de las occisiones rituales más antiguas. Si designamos los rituales de muerte como actos míticamente fundados y, en consecuencia, como referidos a un sentido, nos queda todavía por completar la tarea de mostrar dicho sentido no sólo en los relatos míticos que nos son extraños, sino de hacerlo comprensible asimismo en el marco de nuestras propias facultades de vivencia. No cabe duda que una costumbre se nos hace más comprensible si logramos sacarla de su aislamiento y ponerla en una conexión lógicamente concordante con otras manifestaciones de los mismos pueblos. Pero si un acto de culto, como el de matar, nos viene a resultar difícil de comprender a causa de su naturaleza extraña, dicha dificultad no se elimina remitiendo, para su mejor comprensión, a los mitos.

Sin duda se ha trazado con ello una imagen más amplia del mundo de ideas subyacente, pero también los mitos contienen esencialmente las mismas imágenes que nos resultan tan difíciles de comprender. Así, pues, si queremos llegar a una comprensión plena del complejo, nos hemos de abrir a dicho pensar mítico, y en esto consiste precisamente la dificultad que se presenta como insuperable.

### a) *Conocimientos mítico y científico*

Si de acuerdo con nuestro punto de vista fundamental partimos también aquí del hecho de que en el curso de toda su historia el comportamiento del hombre, desde que lleva este nombre a justo título, en sus creaciones culturales esenciales ha tenido sentido *y* no ha concedido al absurdo, aun en los primeros tiempos de su historia, más lugar del que le concedemos hoy, tendría que ser posible expresar el sentido de sus actos también en el lenguaje de otro tiempo. En otros términos: habríamos de comprender también a partir de nuestro mundo dominado por el pensar científico por qué el hombre concedió en sus tiempos primeros un lugar tan importante, en la configuración de su vida, al acto de matar. Habríamos de comprender el aspecto de la realidad por el que los pueblos primitivos se dejaron impresionar al hacer del acto de matar

un objeto de sus plasmaciones culturales, a las que se atribuye tanta importancia.

Y esto, de hecho, es posible. La dificultad consiste simplemente en la gran diferencia entre la actitud mítica y la científica. En el carácter de lo racional, propio de toda actitud científica, hay algo ya de la sobriedad —y en casos extremos inclusive de la banalidad— que distingue al juicio científico en contraste, por ejemplo, con la creación poética y también con la concepción mítica del universo. Así, pues, si nos esforzamos por considerar los conocimientos subyacentes a las manifestaciones míticas como juicios científicos, hemos de percatamos de que en virtud de semejante abstracción el contenido propio y esencial vivo en el mito se nos habrá de escapar. Antes de abordar el contenido de sentido científico del acto de matar, veamos otro ejemplo.

Uno de los aspectos más llamativos de casi todas las ceremonias de madurez de los pueblos primitivos es la idea de que los iniciados deben morir antes de que, despertados a nueva vida, sean admitidos en la comunidad cual miembros de pleno derecho y capaces de engendrar. Muchos datos más apuntan a la misma idea de una conexión inseparable entre la reproducción y la muerte. Formulados como juicio científico, dicen que todo lo vivo es mortal y capaz de reproducción. En efecto, sin la muerte la reproducción sería absurda, y viceversa. Semejante comprobación es objetiva y no logra emocionarnos cuando la formulamos en cierto modo desinteresadamente. Y sólo cuando nos percatamos de que se trata de la característica decisiva de todo ser viviente, en la que hemos de reconocer un sentido y un significado importantes para nosotros, vibra en nosotros la esfera de vivencia adecuada al pensar mítico. A éste, en efecto, se le revela en dicha inteligencia el aspecto divino del mundo. Cuando el principio creador originario creó *por vez primera* lo vivo, pronuncióse la decisión sobre la manera de ser de toda vida. Y hasta el presente la biología no logra enseñamos más al respecta sino que efectivamente es así.

¿Sobre esto nos dice más el mito que el juicio científico? Ante todo no estará tal vez desprovisto de toda importancia comprobar que en todo caso tampoco nos dice menos. Ha reconocido claramente el carácter común de todo lo vivo y lo ha deslindado respecto de la realidad inanimada. En Ceram habla un mito *(Hainuwele,* pp. 39 s.) de una disputa entre la roca y el plátano acerca de la forma definitiva del ser de los hombres. El plátano, que había deseado que los hombres tuvieran hijos y se reprodujeran, sale victorioso de la contienda. La roca, resignándose, dice: Bueno, en tal caso, que muera también como tú. Y así, el hombre no fue como la piedra, sino que se convirtió en parte del mundo animado y participa en cuanto tal en el destino de éste. ¿Habría

podido pertenecer el hombre a la naturaleza pétrea del mundo y tener un destino pétreo —en particular la inmortalidad—? Tal es la manera mítica, tal es la forma a la que el mito recune para plantear el problema, y la respuesta negativa afirma la realidad existente como realización de un principio divino.

Un mito como éste contiene algo más respecto de la comprobación fenomenológica del juicio científico. Y este más consiste, por ejemplo, en las vivencias afectivas, que han sido eliminadas deliberadamente del juicio científico. Esto se revela claramente, también, en la manera en que los conocimientos míticos se trasmiten de una generación a otra. Ya expusimos (cap. n, 2) que los cultos constituyen en aquellas culturas los elementos de comunicación más importantes: los conocimientos no se trasmiten solamente por medio de la enseñanza oral, sino que se "viven" en ceremonias extraordinariamente impresionantes y en representaciones colectivas. A la juventud adolescente que participa en tales fiestas rituales se le revela algo distinto, más profundo, que le muestra la manera de ser del mundo como un insondable misterio, para el cual nuestra cultura occidental, v.gr., no tiene forma alguna de expresión. En efecto, el juicio científico sobre el mismo conocimiento —acerca de la dependencia recíproca del engendrar y el morir, por ejemplo— sólo puede trasmitirse como comprobación objetiva y no se presta, en consecuencia, a ser vivido en una forma tan penetrante. Así, pues, el mito y el culto dicen más, en cuanto no sólo comunican un conocimiento, sino que ponen al individuo en una relación extraordinariamente viva con el mismo.

En tanto que el conocimiento formulado científicamente es comprensible en un sentido más general, las exposiciones míticas y rituales de los conocimientos religiosos están mucho más ligadas al aspecto cultural. En los informes de los autores cristianos acerca de los cultos en Eleusis tenemos un ejemplo ilustrativo de hasta qué punto resulta difícil para un extraño comprender el contenido de una "enseñanza" semejante, una vez que los supuestos ligados a la visión del mundo, que harían posible una comprensión más profunda, ya no existen. Kerényi escribe al respecto (*Mysterien der Kabiren,* p. 5): "De una espiga mostrada silenciosamente en Eleusis en el momento culminante de la celebración, o de una doble palabra tan simple como ésta: 'llueve, da fruto', dicen burlonamente: '¡Éste es el gran misterio inefable eleusinol' Están arrobados en la enumeración de objetos vulgares indignos de su adoración, que forman el misterio. Con lo que demuestran que para ellos el carácter de lo 'inefable' pagano ha desaparecido en esta su cualidad." Y hay que tener presente que precisamente los actos en Eleusis muestran un íntimo parentesco espiritual, tanto en su motivo más profundo como

también en el valor de su conocimiento, con los cultos de los pueblos primitivos a los que aquí nos referimos principalmente.

### b) *El valor del conocimiento*

Después de esta introducción, preguntemos por el valor del conocimiento de los ritos de la muerte. ¿Qué es aquello que pudo conmover a los hombres a tal punto que se decidieran a matar a sus semejantes —no como un acto inmoral e inconsciente de una barbarie semi-animal, que no supiera nada mejor y sólo se guiara por instintos bajos, sino como un afán de conocimiento plasmador de cultura, de una humanidad que trataba de cobrar conciencia del contenido más profundo del mundo y se esforzaba por trasmitirlo a las generaciones siguientes por espacio de milenios a través de sus representaciones dramáticas en forma de una "configuración"? Si tratamos de dar a este conocimiento subyacente al rito de la muerte la forma de un juicio, o sea, de una afirmación acerca de la realidad, hemos de tener presente aquella comprobación que nos ha mostrado cuán anémicos y endebles son tales juicios frente a la vivencia afectiva de la experiencia mítica. En efecto, como ya lo subrayamos anteriormente, el pensar mítico apunta siempre al acontecer *primero,* al acto de creación, en la inteligencia correcta de que en él ha de revelarse el testimonio más vivo de un suceso. El que quiera decir cómo es la realidad en su esencia más profunda, ha de poder explicar cómo fue que tal o cual aspecto de la realidad llegara a ser tal como se nos presenta y no de otro modo.

En el caso de que aquí nos ocupamos, el núcleo de la visión mítica del mundo es el dato de que una deidad fue muerta para fundamentar con ello la realidad de que toda vida es mortal. Un motivo de dicha inmolación, comprensible para nosotros, falta en el mito. Todos los motivos indicados ocasionalmente en los mitos quedan eliminados por el hecho de que en numerosos casos documentados la deidad misma exhorta a los antepasados de los hombres que vivían entonces, o sean, los dema, a que la maten, prometiéndoles como consecuencia de ello los bienes más preciosos de la vida. Cabría representarse muchas otras formas del mito en las que aparentemente se dijera lo mismo. La deidad podría morir, o bien podría anunciar, por medio de su partida al reino de los muertos o por medio de palabras, la muerte en adelante necesaria y la promesa de los nuevos bienes de la vida. Pero, si el mito habla sin excepción de la inmolación de la deidad y si en las repeticiones dramáticas del culto dicho acto ocupa un lugar tan decisivo, es indudable que dicha indicación ha de contener un significado importante.

Nuestro propósito ha sido el de reproducir dicho contenido de sig-

niñeado como enunciado científico acerca de la realidad. Y en su forma escueta, despojada de todo valor afectivo, éste dice así: toda vida animal sólo puede mantenerse por medio de materias orgánicas, o sea, pues, destruyendo otra vida. En consecuencia, el matar constituye un rasgo fundamental común de toda vida animal, debiendo tener presente que los pueblos pirimitivos incluyeron, con razón, la cosecha de las plantas en el dominio del matar, de la destrucción de vida, tal como nos es conocido todavía en la representación de la muerte como “segador” con la guadaña.

Este enunciado es tan obvio para nosotros, que en su mayoría, lo mismo que los autores cristianos mencionados a propósito de Eleusis, propenderíamos a decir: semejante conocimiento no constituye motivo suficiente para caei en una exaltación que lleve a matar a seres humanos. ¿Qué clase de conocimiento es éste y qué misterio se oculta en él? Sin embargo, esto no es, en verdad, argumento alguno contra la vivencia mítica. Constituye, antes bien, la expresión de la incomprensión frente a un fenómeno cuyo carácter sagrado no se nos ha revelado.

Cuando la deidad se realizó en la vida animal, se pronunció la sentencia de que había de ser así y no de otro modo, o sea, que había de tener una forma de ser destructora de vida. ¿Cabría pensar que fuera de otro modo? Sin duda cabe pensarlo. ¿Por qué, en efecto, no habría en un mundo conformado de otra manera una vida parecida a la humana que no matara? Es inclusive probable que en un futuro remoto se dé una vida semejante sobre la misma tierra. Pero es el caso que el mundo que conocemos y al que pertenecemos tiene *la* manera de ser que le fue imprimida por aquella deidad que se realizó a sí misma, creando la vida animal Como vida que mata.

### c) *Concepciones afirmativa y negativa de la vida*

Las posibilidades de la actitud humana frente al ser así del mundo son múltiples y variadas, y se manifiestan de modo particularmente claro en dos actitudes opuestas que se observan a menudo en la historia de la cultura. Reducidas a una fórmula breve, éstas son el diálogo afirmativo y el dialogo negativo con la realidad. Todo lo que hemos expuesto hasta aquí sobre la visión del mundo de los antiguos agricultores muestra esencialmente una actitud afirmativa frente a dicho aspecto particular de la realidad. Sin duda, se perciben ocasionalmente en los mitos motivos de pecado en relación con la primera muerte, o se expresa en ellos el pesar de que no fuera el hombre sino la serpiente la que obtuvo la medicina de la inmortalidad. Podrían hacer nacer la sospecha de que el verdadero destino humano se considera como incorrecto, como

algo que habría podido y habría debido evitarse. Pero esto no son más que ecos. Y la mayoría de los mitos no deja lugar a duda, en las descripciones del acto creador, en cuanto a que la deidad quiso este destino y ningún otro. El solo hecho de que en los actos de culto se vuelva a matar habla ya en favor de la actitud esencialmente afirmativa de los antiguos agricultores frente al estado de cosas tal como se da en la naturaleza.

Podría decirse que al hombre le queda más que adaptarse a los hechos y conformarse con su destino. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la cultura esto no es obvio. Lo comprendemos en seguida al rememorar un ejemplo de nuestro propio medio cultural: observamos, por lo menos en la fase más reciente de la historia occidental, un tabú muy estricto que se refiere a la corporalidad humana. En casos extremos manifiéstase casi una necesidad de prescindir del hecho de que tenemos un cuerpo. En todo caso, se guardan en silencio vastos aspectos relacionados inevitablemente con lo corporal, y su existencia efectiva se experimenta como embarazosa. Todos los fenómenos relativos al metabolismo, el hecho de sudar o de la existencia de olores desagradables del cuerpo —y no hablemos ya del dominio extenso de la vida sexual o de los órganos genitales— se tratan en el comercio humano, y en lo posible también en la conciencia del individuo como si no existieran. Numerosas circunlocuciones sólo sirven para no llamar por su nombre aquello que está dado efectivamente.

Como otras culturas no conocen dicho tabú, el etnólogo se encuentra a menudo en la penosa situación ya sea de no observar determinados aspectos culturales o d$ violar un tabú de su propio orden social. Otras culturas han prestado gran atención precisamente a los actos sexuales y les han conferido un lugar importante en sus formas culturales de expresión. Lo propio cabe comprobar a propósito de las secreciones corporales (cf. Preuss, *Der Ursprung der Religión und Kunst,* p. 325). Como es natural, las dos actitudes posibles en la plasmación cultural se basan en elementos reales del medio ambiente y de la naturaleza humana. Los sentimientos inherentes a nuestro tabú particular no son ciertamente desconocidos por los pueblos primitivos, lo que se revela ya en el hecho de que inclusive aquellos pueblos cuyas fiestas rituales están recargadas exageradamente del elemento erótico trasladan su vida amorosa privada a la esfera secreta de la intimidad entre dos, en forma análoga a la de los occidentales. Así, pues, la actitud positiva o negativa frente a determinados elementos de la realidad descansa en decisiones perfectamente concretas de los individuos, condicionadas en cada caso por sus culturas respectivas.

Desde este punto de vista hemos de considerar la actitud del indi-

viduo frente al fenómeno del matar. Como que pese a su realidad indiscutible provoca también, en forma muy visible, cierto sentimiento de rechazo. La actitud de los pueblos cazadores caracterizada en un pasaje precedente parece haber convertido ese aspecto de la realidad del matar en objeto de plasmaciones culturales, de manera muy parecida a aquella en que el Occidente tardío llegó al tabú en relación con lo corporal. La realidad en sí se calla, se niega y se disimula por medio de circunloquios. Y así el cazador que mata se comporta como si no hubiera matado. Se trata de una actitud de negación frente a determinados aspectos de la realidad, en la que se expresa que vale más que lo real no sea tal.

### d) *La dificultad particular en la comprensión de la muerte ritual*

Si ante esto hemos de llegar a la comprobación de que los antiguos agricultores aceptaron y afirmaron la realidad del matar como algo natural, subsiste para nuestro propio mundo de sentimientos un residuo no resuelto, que tal vez no sea más que un testimonio de nuestra propia vinculación cultural. En efecto, aun estando de acuerdo con todo lo que precede, difícilmente podemos decidirnos al supuesto de que el hombre de dicha fase cultural hubo de experimentar en tan poco grado los sentimientos de rechazo comunes para nosotros y los pueblos cazadores, que pudiera dejarlos de lado sin reparo y extrajera de sus vivencias inclusive aquella consecuencia cruel que lo llevó a matar a su semejante cual plasmación cultural. Sin duda, el hecho es indiscutible, pero nos inclinamos a buscar motivos de disculpa susceptibles de conceder a dicha capa cultural, en la formulación de la sentencia, por lo menos, la condición de circunstancias atenuantes. Inclusive si tenemos en cuenta que las culturas primitivas no atribuían a la vida individual humana el valor único que nosotros enlazamos a ella, y que tal vez en otras capas culturales se muera con mayor facilidad que en la nuestra, aun así quisiéramos insistir en que se requirió algo más, algo particular, para instar a los hombres de aquella cultura a atribuir al matar este significado realista y trascendental en la configuración de la vida. En efecto, la dificultad que se opone a nuestra comprensión de la occisión ritual aumenta particularmente por el hecho de que encontramos precisamente entre los pueblos primitivos un arte muy avanzado de la representación simbólica. Casi todos los actos de culto se apoyan en él. El culto es el gran lenguaje de los primeros tiempos y el instrumento de comunicación preferido en la discusión interhumana acerca del sentido y la esencia del mundo —un lenguaje, por lo demás, que en el transcurso de la historia ha ido pasando cada vez más al trasfondo. Sin embargo, es propio

del matar efectivo aquel rasgo de actitud realista de que carece el lenguaje simbólico. En efecto, también los catecúmenos de las ceremonias de madurez han de morir idealmente, y sin embargo, no se deja por supuesto morir a muchacho alguno, disponiéndose en cambio de una profusión de medios de representación sumamente expresivos y aun en ocasiones enérgicos, que dan a la idea la expresión deseada.

Inclusive en México, que con una hipertrofia de sacrificios de se' humanos y de canibalismo ha desarrollado formas de culto particu. mente crueles y exageradas, dábase aquel culto inocente de que, en ocasión del "sacrificio", los dioses eran comidos en forma de pasta amasada, según nos lo ha trasmitido Sahagún en forma insuperable. En la descripción de la decimosexta fiesta anual de Atemoztli (pp. 223 s.), dice: "Al mes decimosexto llamaban Atemoztli, que quiere decir descendimiento de agua." "En este tiempo los sátrapas de los Tlaloques andaban muy devotos y penitentes rogando a sus dioses por el agua, y esperando las lluvias." "La otra gente, por amor del agua, hacían votos de hacer las imágenes de los montes; cinco días antes de llegar a esta fiesta, compraban papel y *ulli,* henequén y navajas, y con mucha devoción aparejábanse con ayunos y penitencia, para hacer las imágenes de los montes, y para cubrirlas de papel." "Y hacíanlas en el *Calmecac;* después de hechas, llevábanlas a las casas de los que habían votado, y llevaban también su *teponaztli* y sus sonajas, y la concha de la tortuga para tañer. En llegando, luego componían las imágenes que estaban hechas de masa de bledos, algunos tenían formadas cinco, algunos diez, y otros quince; eran las imágenes de los montes, sobre que las nubes se arman." "...v toda la noche estaban cantando delante de ellos; tañían sus flautas y no tañían los flauteros sino unos mancebillos que buscaban para esto." "Luego en amaneciendo, los ministros de los ídolos demandaban a los dueños de la casa el instrumento propio para tejer ... y metíansele por los pechos a las imágenes de los montes, como matándolas, y cortábanles el cuello, y sacábanles el corazón. . . Habiendo ya muerto como está dicho a todas aquellas imágenes o estatuas, quitábanles los papeles con que estaban aderezadas, y todos juntos los quemaban en el patio de la misma casa. . . Concluido esto, luego se juntaban los convidados, comían y bebían a honra de las estatuas muertas que se llamaban *tepeme.*"

En otro ejemplo, de los que hay en México gran abundancia, se dice —también en el informe de Sahagún (pp. 46 s.)— a propósito del dios Omacatl, que era un dios de los convites, de la invitación de comensales y de la presentación de manjares: "Y cuando hacían fiesta a este dios, que era de noche, comulgaban con su cuerpo, y para esta comunión los principales y *teopixques,* y los que tenían cargo de los barrios, hacían

de masa una figura de un hueso grueso redondo y largo como un codo, y llamábanle el hueso de este dios; y antes que comulgasen comían y bebían pulque. Después de haber comido y bebido, en amaneciendo, ¿1 que era la imagen de este dios, le punzaban en la barriga como con alfileres, o con cosa semejante, y lastimábanle. Hecho esto, repartían aquella figura de hueso que habían hecho de masa que llamaban tzoalli, y dividíanla entre sí, y comía cada uno lo que cabía/'

Podríamos, pues, atribuir a los pueblos primitivos la capacidad de desarrollar formas de culto que no provocaran a tal grado nuestro horror y nuestra repulsión. Nada permite tampoco suponer que dicho horror les fuera totalmente ajeno. Así, pues, ¿por qué había de dar el hombre de aquellos tiempos primeros al conocimiento del significado de la muerte una forma tan irrevocable y sobriamente realista? La ejecución efectiva de la muerte en el culto, prescindiendo de la posibilidad de la representación simbólica, no cuadra en nuestra imagen restante de la cultura de los antiguos agricultores. Da antes bien la impresión de una hipertrofia, provocada en algún momento por fanáticos religiosos salvajes que habrían perseguido la idea subyacente, racionalista e inexorablemente, hasta sus últimas consecuencias. Tales representantes fanáticos de esta concepción religiosa se encuentran hoy raramente en las culturas indígenas correspondientes, si pensamos en las imágenes pacíficas que nos han sido trazadas precisamente de estos antiguos pueblos agricultores. Cierto que esto habría podido ser distinto en otros tiempos. Sin embargo, estos órdenes de ideas se mueven <en lo hipotético, y ante todo permanece incierto, si la necesidad de buscar tales motivos particulares no resultó acaso de un prejuicio que transporta en demaría nuestro horror occidental ante el matar a un plano de lo humano general.

Tales desarrollos de ideas religiosas fundamentales tomadas estrictamente al pie de la letra, y en este sentido realistas, se encuentran también en otras religiones. La pobreza reducida al pedir limosna como ideal religioso presupone que no todos los hombres harán suyo dicho ideal. Y en la misma forma, un celibato extendido a todos los individuos pondría fin a la vida del hombre, sin que este resultado fuera un objetivo perseguido por el ideal en cuestión. Todas estas formas exaltadas de vida tienen en común el que su absurdo queda de manifiesto cuando se trata de generalizarlas al conjunto de la humanidad. En efecto, si se matara absurdamente sin limitación, porque es grato a los dioses, la humanidad se destruiría a sí misma, lo que, según el significado del rito aquí expuesto, no pudo estar contenido en su intención primera. Las culturas etnológicamente más jóvenes se encontraban al parecer en la vía de dicha demostración del absurdo, porque

no atendían a la moderación humana y al orden dado en la naturaleza. ¡Cuán moderados, en efecto, se presentan los informes sobre las cacerías de cabezas de los antiguos pueblos agricultores, en comparación con los sacrificios de miles de individuos en el México tardío y "culturalmente avanzado"! Así, por ejemplo, señala B. Milis, conocedor profundo de las tribus ruga de Indochina, temidos como cazadores de cabezas, que por lo regular, cuando se habla de la caza de cabezas, no se aprecia cuán insignificante es el número de las víctimas. Él mismo pudo comprobar que dos poblados que habían estado en guerra entre sí por espacio de 16 años, en todo este tiempo sólo conquistaron cuatro veces una cabeza. Un poblado que por espacio de un largo periodo perdiera una cabeza anualmente se considera como afectado por rudos golpes del destino, y esto pese a que en dichas tribus las ideas ligadas a la caza de cabezas ocupan el centro de su pensar y que su vida conjunta recibe de ella su tensión vital (Ao-Ndgus, pp. 209 *ss.).*

En este examen sólo se han tratado algunas de las cuestiones que nos plantea el verdadero mito originario de la deidad inmolada. El conjunto de estas cuestiones es mucho más vasto, como lo es toda verdadera imagen mítica originaria. Se halla contenida en ellas una visión profunda de la realidad, cuya traducción a otro lenguaje sólo es posible de modo limitado. Otras cuestiones se plantean, por ejemplo, por la comprobación mítica de que el matar sólo pertenece al género masculino, concepción que nos es también familiar en relación con la guerra y la caza.

Quedó también sin examinar la cuestión acerca del sentido de los crueles tormentos ligados a menudo a los ritos de la muerte. A título de un ejemplo entre muchos, mencionemos las fiestas del mérito de los naga (Indochina), en las que la "víctima animal" ha de torturarse lentamente de la manera más cruel hasta que muera. Entre los rengmanaga, por ejemplo, el animal, tendido indefenso en el suelo con los tendones de las rodillas cortados, es torturado cruelmente con machacadores de arroz antes de darle muerte (Milis, *Rengma-Naga,* p. 194). Entre los ao-naga, el animal adornado es atado, apaleado y arrojado al suelo. Luego danzan los muchachos sobre el mismo hasta que esté medio muerto. Hasta al día siguiente, después de torturarlo más, se le lanza un venablo, y luego, independientemente de si esté muerto o no, se lo abre y se lo destripa (Milis, *Ao-Nagas,* pp. 259 s., 391). De la descripción conjunta se obtiene la impresión que la tortura de los animales no es un mero aspecto accesorio de una occisión ritual, rica en ceremonias, sino que se relaciona, antes bien, con el verdadero sentido de todo el suceso. Tal como la muerte ritual se refiere a modelos míticos, según creemos haber demostrado, así podría basarse también

la tortura en uno de estos modelos. Precisamente el hecho de que el animal haya de trabajarse con machacadores de arroz podría tal vez comprenderse a partir del mitologuema de los agricultores y de su significado en relación con el origen de las plantas útiles; pero el apaleamiento, en cambio, el danzar sobre el animal indefenso y el destripar el cuerpo aún vivo, etc. requieren una investigación aparte Toda vez que los tormentos rituales revisten entre los pueblos primitivos en general —tal es el caso en las ceremonias de madurez o en la iniciación de los chamanes— una importancia manifiesta y juegan también en culturas más avanzadas un papel importante, la investigación en cuestión nos llevaría mucho más allá de las ideas ligadas a la muerte ritual, habiendo que esperar, para la aclaración de estos fenómenos peculiares, también una aportación por parte de la psicología.

En esta exposición, sin embargo, sólo nos interesaba principalmente aquel núcleo central de la occisión ritual que reproduce el valor de conocimiento de la idea. Y si bien hemos emprendido el intento de traducirlo a nuestro lenguaje, recordemos una vez más que el verdadero mito contiene más —muchísimo más— que una indicación de contenido expresable del conocimiento subyacente acerca de una determinada y muy significativa manera de ser de la realidad, o sea del hecho que constituye la característica común de toda vida animal, el que sólo puede mantenerse mediante la destrucción de vida.

# IX. LA MORAL RELIGIOSA

LAS TEORÍAS sobre el origen de la religión en las que se intenta al propio tiempo descubrir y hacernos comprensible la *esencia* de las formas primitivas de la misma llegan, en coincidencia curiosa, al resultado de que en las religiones de los pueblos primitivos falta por completo el elemento moral. Y toda vez que según la concepción corriente lo moral constituye un elemento esencial de la actitud religiosa, se ha llegado de modo consecuente al juicio de que en las formas de los pueblos primitivos no se trata todavía de religión. De ahí que los autores más recientes hablen, en la mayoría, de etapas previas, antesalas o formas previas de la religión, a partir de las cuales hubo de desarrollarse muy paulatinamente —o sea sin que exista la posibilidad de una fijación precisa del momento del cambio— aquello que en las culturas posteriores designamos como religión propiamente dicha. Para Tylor, por ejemplo, "el animismo inferior no es inmoral sino amoral". Se sostiene que la creencia en el gobierno moral del universo no constituye elemento alguno de la religión natural. Que la moralidad sólo se *incorporó* a la religión en el curso de una historia muy prolongada. Que originariamente las prescripciones relativas a las costumbres y las leyes morales fueron totalmente independientes de los dogmas y los ritos animistas. Que semejante moralidad irreligiosa, que a menudo ha de reconocerse como excelente y digna de elogio, se observa ya en las tribus más salvajes. Pero que no fue, sino en una etapa muy posterior cuando esas prácticas y costumbres basadas en la "tradición y la opinión pública" se enlazaron con la religión. Por supuesto, se han pronunciado también juicios mucho más severos sobre las formas primitivas de religión. Particularmente los sacrificios humanos y la caza de cabezas en el marco de ceremonias religiosas produjeron entre los occidentales una actitud de severa repulsa.

Si nos remitimos aquí a Tylor, pese a que sus trabajos datan ya de más de 80 años, esto tiene su justificación en el hecho de que su concepción, como ya lo mencionamos en la Introducción, sigue vigente actualmente en la etnología, y su exposición sistemática de las religiones de los pueblos naturales es todavía la mejor.

Una posición particular entre las teorías acerca del origen de la religión la ocupa únicamente la teoría del *monoteísmo primordial.* En efecto, en contra de todas las demás teorías, P. W. Schmidt atribuye gran valor a la comprobación de que en la religión originaria, por él admitida, el elemento moral juega también un papel importante. Sin embargo, esta imagen de una moral emparentada con las concepciones

la tortura en uno de estos modelos. Precisamente el hecho de que el animal haya de trabajarse con machacadores de arroz podría tal vez comprenderse a partir del mitologuema de los agricultores y de su significado en relación con el origen de las plantas útiles; pero el apaleamiento, en cambio, el danzar sobre el animal indefenso y el destripar el cuerpo aún vivo, etc. requieren una investigación aparte Toda vez que los tormentos rituales revisten entre los pueblos primitivos en general —tal es el caso en las ceremonias de madurez o en la iniciación de los chamanes— una importancia manifiesta y juegan también en culturas más avanzadas un papel importante, la investigación en cuestión nos llevaría mucho más allá de las ideas ligadas a la muerte ritual, habiendo que esperar, para la aclaración de estos fenómenos peculiares, también una aportación por parte de la psicología.

En esta exposición, sin embargo, sólo nos interesaba principalmente aquel núcleo central de la occisión ritual que reproduce el valor de conocimiento de la idea. Y si bien hemos emprendido el intento de traducirlo a nuestro lenguaje, recordemos una vez más que el verdadero mito contiene más —muchísimo más— que una indicación de contenido expresable del conocimiento subyacente acerca de una determinada y muy significativa manera de ser de la realidad, o sea del hecho que constituye la característica común de toda vida animal, el que sólo puede mantenerse mediante la destrucción de vida.

# IX. LA MORAL RELIGIOSA

LAS TEORÍAS sobre el origen de la religión en las que se intenta al propio tiempo descubrir y hacernos comprensible la *esencia* de las formas primitivas de la misma llegan, en coincidencia curiosa, al resultado de que en las religiones de los pueblos primitivos falta por completo el elemento moral. Y toda vez que según la concepción corriente lo moral constituye un elemento esencial de la actitud religiosa, se ha llegado de modo consecuente al juicio de que en las formas de los pueblos primitivos no se trata todavía de religión. De ahí que los autores más recientes hablen, en la mayoría, de etapas previas, antesalas o formas previas de la religión, a partir de las cuales hubo de desarrollarse muy paulatinamente —o sea sin que exista la posibilidad de una fijación precisa del momento del cambio— aquello que en las culturas posteriores designamos como religión propiamente dicha. Para Tylor, por ejemplo, "el animismo inferior no es inmoral sino amoral". Se sostiene que la creencia en el gobierno moral del universo no constituye elemento alguno de la religión natural. Que la moralidad sólo se *incorporó* a la religión en el curso de una historia muy prolongada. Que originariamente las prescripciones relativas a las costumbres y las leyes morales fueron totalmente independientes de los dogmas y los ritos animistas. Que semejante moralidad irreligiosa, que a menudo ha de reconocerse como excelente y digna de elogio, se observa ya en las tribus más salvajes. Pero que no fue, sino en una etapa muy posterior cuando esas prácticas y costumbres basadas en la "tradición y la opinión pública" se enlazaron con la religión. Por supuesto, se han pronunciado también juicios mucho más severos sobre las formas primitivas de religión. Particularmente los sacrificios humanos y la caza de cabezas en el marco de ceremonias religiosas produjeron entre los occidentales una actitud de severa repulsa.

Si nos remitimos aquí a Tylor, pese a que sus trabajos datan ya de más de 80 años, esto tiene su justificación en el hecho de que su concepción, como ya lo mencionamos en la Introducción, sigue vigente actualmente en la etnología, y su exposición sistemática de las religiones de los pueblos naturales es todavía la mejor.

Una posición particular entre las teorías acerca del origen de la religión la ocupa únicamente la teoría del *monoteísmo primordial.* En efecto, en contra de todas las demás teorías, P. W. Schmidt atribuye gran valor a la comprobación de que en la religión originaria, por él admitida, el elemento moral juega también un papel importante. Sin embargo, esta imagen de una moral emparentada con las concepciones

occidentales sólo resulta del hecho de que, de acuerdo con el punto de vista fundamental de P. W. Schmidt, criticado aquí ya reiteradamente, la mayor parte de las formas de manifestación religiosa de los pueblos primitivos se dejan de lado como degeneraciones más recientes, en tanto que las pruebas del auténtico carácter moral de la religión originaria postulada por él se reducen esencialmente a algunas comprobaciones acerca de la bondad del "ser supremo", que se mide, como es natural, por su actitud amigable para con los hombres y la satisfacción de sus deseos. Por otra parte, algunos mandamientos morales fueron impuestos por la deidad, la cual vigila a su vez su observancia, recompensando y castigando. Por lo tanto, la imagen de la esencia propiamente amoral de las religiones de los pueblos primitivos, tal como la esbozan las demás teorías, sólo resulta modificada por la teoría del monoteísmo primordial en cuanto ciertos actos, que en nuestro propio medio cultural pertenecen al dominio de lo moral, se comprueban ya en las formas de vida y las ideas de los pueblos primitivos más antiguos. Sin embargo, sólo caen bajo ese concepto algunas indicaciones aisladas, en tanto que la vida ceremonial de los pueblos primitivos, tal como se nos presenta en el gran número de informes, se designa como degeneración y se clasifica directamente, en cuanto tal, como inmoral.

Así, pues, en los estudios teóricos se niega a la mayoría de las religiones primitivas el elemento moral. En contraste con ello, la *vida normal* de los pueblos primitivos se describe también en todos los estudios teóricos —como ya lo vimos con Tylor— como dominada por normas morales. Y ni siquiera faltan voluminosas descripciones en las que con no rara frecuencia se llega a la conclusión de que los salvajes son en el fondo mejores que nosotros. En efecto, la actitud bondadosa para con los semejantes, la asistencia en la necesidad, el respeto e incluso la reverencia a los ancianos, la educación severa de la juventud en vistas a una conducta cortés y de modales correctos, y en el fondo todo lo que consideramos como conducta moral en el ámbito del comercio entre los hombres se observa también, indudablemente, entre los primitivos. Se da inclusive entre éstos en forma particularmente desarrollada y acusada. Cierto que tampoco faltan informes e indicaciones en el sentido de una conducta opuesta, particularmente en relación con la crueldad, propia a menudo de los pueblos primitivos. Sin embargo, tales informes no faltan tampoco a propósito de culturas posteriores, a las que ya no se les discute la posesión de una religión moral, de modo que la falta de moralidad en las religiones de los pueblos primitivos difícilmente se explica a partir de tales ejemplos de conducta cruel o ruda.

Ábrese, pues, una sima considerable entre las indicaciones de que los salvajes son por una parte "seres mejores" que nosotros y que sus mani-

festaciones religiosas (o respectivamente las etapas previas de las mismas), por la otra, carecen de elemento moral. La mera comprobación de esta sima ha de suscitar reparos y sugerir la sospecha de que se oculta en ello una falta de claridad de los conceptos fundamentales a que se ha recurrido, por ejemplo, de la religión, de la ética, del mandamiento divino, y tal vez otros. Así, por ejemplo, cuando Hellpach (Numen und *Ethos,* pp. 62 s.) emite en un trabajo reciente la opinión de que no está permitido enlazar el contenido de los poemas homéricos con la religión, porque en ellos se habla ciertamente de dioses, pero no en cambio de los deberes para con las divinidades, las dudas apuntadas acerca del empleo correcto de los conceptos fundamentales se convierten en convicción. Porque si no estamos autorizados a relacionar la exposición de Homero con el concepto de la religión, eliminamos con ello de nuestro examen aquello que es corriente en nuestro uso lingüístico. Por lo tanto, si queremos aproximamos a una respuesta a la cuestión acerca del contenido moral de las formas primitivas de religión, se hace imprescindible prestar a los conceptos empleados en dicho examen una atención mayor.

## 1. Moralidad y costumbre

La designación de "moralidad" posee significados muy diversos, de los que dejamos de lado aquel en el que se la reduce a la sola conducta sexual. Nietzsche entiende por ella la "sensibilidad para la costumbre", o sea, pues, la forma de vida que se rige por la costumbre, observa la costumbre, y le atribuye un efecto entontecedor, porque se opone a la aparición de costumbres nuevas y mejores. Pero si nos atenemos a las conexiones literales de 'conducta mora? o 'decisión moral', ' destácase claramente frente a la costumbre la moralidad o la moral como lo primario, lo más genuino, lo propiamente creador de costumbres. Sin embargo, en el ámbito de los pueblos primitivos trátase ante todo, según los informes existentes, de costumbres, ya que de decisiones morales de personalidades determinadas prácticamente no se nos habla en absoluto. Así, pues, la verdadera tarea consiste en extraer de las numerosas costumbres trasmitidas el núcleo moral. Y esto, como es natural, sólo puede efectuarse con éxito si comprendemos las costumbres mismas, es decir: si conforme a nuestra exigencia siempre formulada logramos liberar en nosotros mismos la actitud adecuada de la conciencia, en la que la costumbre se nos muestra como forma natural, razonable e inclusive obvia de la conducta. La dificultad existente salta a la vista si nos percatamos de que no aportamos semejante comprensión ni siquiera a nuestras propias costumbres, practicadas y ob-

servadas todavía. En efecto, por muy natural que nos parezca como resultado de nuestra educación, por ejemplo, la costumbre de saludar inclinándose o quitándose el sombrero, ¿quién de nosotros podría decir que la "comprende" en el sentido que acabamos de indicar?

Toda costumbre humana ha de haberse originado en algún momento de la historia de la humanidad. Y en el momento de su origen hubo de ser, como no nos cansaremos de repetirlo, "expresión" de una actitud perfectamente determinada del individuo frente al medio ambiente. Y en forma igualmente segura se puede afirmar, por lo menos respecto de la mayoría de las costumbres, que siguen cultivándose aun después de que su sentido originario va quedando relegado cada vez más al olvido, sin que los que las practican se preocupen en lo más mínimo del sentido en cuestión, o sea que, lo mismo que todas las manifestaciones culturales, se van deslizando inconteniblemente de la etapa de la "expresión" a la de la "aplicación". Importa antes de entrar en su estudio detallado, examinar primero toda plasmación cultural para apreciar en qué medida conserva todavía la conexión con aquello que originaria y propiamente había de expresarse en ella. Constituye en efecto una ley ineludible el que toda creación cultural, a condición que siga influyendo sobre la comunidad humana, se vaya alejando del acto propiamente creador tanto formalmente como en cuanto al contenido, y sólo conserve con la "expresión" originaria una conexión de sentido a veces claramente apreciable, otras veces en cambio apenas perceptible, y aun a menudo transformada hasta lo totalmente opuesto. Entre la expresión y la aplicación, como dos polos extremos, se sitúa una escala fluctuante de valores intermedios que hacen aparecer el fenómeno cultural como más próximo ora al uno ora al otro de dichos polos. Para el enjuiciamiento de cualquier plasmación determinada, que ha sido trasmitida, reviste extraordinaria importancia apreciar su posición entre los dos polos en cuestión, lo que a menudo sólo resulta posible gracias a que encontramos el mismo complejo, aunque con un contenido de sentido variado, en distintos pueblos. Ello nos pone en algunos casos en condiciones de descubrir el proceso de la pérdida paulatina de sentido de un fenómeno en el trayecto de la expresión a la aplicación.

Por lo regular, la costumbre es una fórmula de aplicación, en la que una idea creadora se adapta al uso práctico por parte de la comunidad humana. El conocimiento profundamente religioso de que la muerte constituye un elemento del orden divino del mundo ha creado una gran profusión de costumbres que se refieren a la relación del hombre con la muerte y con los difuntos. Y estas costumbres pueden seguir practicándose por los individuos con un profundo sentimiento

de satisfacción, aun cuando se ha perdido ya toda conexión con el sentido originario.

Así, pues, hemos de ver en la costumbre una fórmula destinada al uso humano, que debe su origen a un acto creador de cultura en el que verdaderamente se da forma a alguna realidad. De ahí que contenga más que el llamado elemento moral, porque es una representación más o menos completa de la idea conjunta, o sea que es rito o ceremonia. Y efectivamente, el contenido moral está comprendido en las formas de comportamiento religioso, pudiéndose por tal motivo comprobarlo también en la actitud de los pueblos primitivos. Sabemos que la vida de éstos está penetrada de una cantidad extraordinariamente grande de *prescripciones tabú.* En ellas se prohíben o se ordenan actos, sin que se pueda señalar para ello algún sentido razonable. Propendemos por nuestra parte a buscar el sentido de las formas de comportamiento exclusivamente en un determinado fin perseguido. Comprendemos sin más que se prohíba robar a otro hombre, pero, ¿qué sentido ha de tener, en cambio, que un individuo casado no pueda hablar con su suegra, o que una persona no pueda llamar por su nombre a otra determinada? "En nuestra manera de ver las cosas" la violación de un tabú de esta clase no acarrea perjuicio inmediato alguno, ni para el violador ni para otra persona. Y, sin embargo, los pueblos primitivos se comportan como si debieran derivarse de ello consecuencias graves, y aun no sólo para el contraventor sino a menudo también para la comunidad entera. De ahí que las prescripciones tabús se observen estrictamente, y cuando esto no ocurre, la comunidad entera entra en acción para expiar el sacrilegio. Es lógico, pues, que según la creencia de los pueblos primitivos las prescripciones tabús contengan el comportamiento moral conecto, el mandamiento moral referido a la idea de lo divino.

O sea que la dificultad particular reside en que el sentido razonable de dichas prescripciones de conducta (que representan el contenido moral de la religión) no nos resulta obvio. Y esta bañera opuesta a nuestra comprensión subsistirá mientras nos empeñemos en buscar algún fin práctico en relación con su existencia. En efecto, si sólo estamos en condiciones de comprender el sentido como ventaja práctica en caso de observancia o como inconveniente tangible en el de violación, no comprenderemos las costumbres en su conjunto ni se nos revelará el sentido moral originario de las prescripciones en cuestión. Nos movemos en este caso en un círculo vicioso, porque en el plano de los fines útiles que han dominado en todos los tiempos la vida cotidiana de la humanidad no tienen lugar decisiones morales o, por lo menos, no aquellas de origen religioso. Y si buscamos el contenido

moral de determinados usos y costumbres, atendiendo exclusivamente a un fin utilitario, es natural que no encontremos comportamiento moral alguno, tal como se expresa en los mandamientos religiosos, sino simplemente un tráfico comercial con espíritus "sobornables y corruptos" (Andrew Lang).

En esta conexión mencionemos sólo de paso que, en nuestra opinión, también los actos al servicio de los fines cotidianos proceden, sin duda, en su motivación más profunda, de un conocimiento del orden divino del mundo, porque deben su existencia a un acontecimiento verdaderamente creador de cultura. Y esto se aplica en particular a las normas jurídicas, las cuales, pese a su vinculación utilitaria, han de examinarse en determinados intervalos desde el punto de vista de su fuente originaria. Pero dicha conexión con el sentido originario no constituye el objeto del presente examen. Se la olvidó ya, por lo demás, en tiempos remotísimos, cuando el hombre se expulsó a sí mismo del paraíso al someterse al dominio de los fines útiles. Los actos utilitarios se miden con la medida que se halla dada en el fin utilitario mismo. Aplícase a ellos la frase de Tylor, de que no son inmorales, pero sí en cambio amorales. Las llamadas normas morales, a las que están sujetos, son una ley terrenal que en última instancia, tanto entre nosotros como entre los pueblos primitivos, sólo sirve a la obtención de los mismos fines. La violación de tales normas no constituye en sí sacrilegio alguno (pese a que, como es natural, pueda serlo ocasionalmente), sino un acto punible, en el peor de los casos un delito, y el castigo tiene el objetivo muy concreto de asegurar aquel orden social, sólo en el cual la actividad cotidiana de los individuos puede prosperar. En cambio, las prescripciones tabús —inclusive las que siguen vivas en nuestra propia comunidad cultural—• se mueven en una capa más profunda de las formas de vida humana. De modo muy acertado, Bollnow (pp. 65 *ss.)* ha relacionado las prescripciones tabús con el concepto de la reverencia. No es de extrañar, pues, que en determinadas circunstancias nuestros sentimientos puedan resultar más afectados por un desafuero no prohibido en ley alguna que por la violación de una norma prohibitiva legalmente. Algunos de tales desórdenes caen entre nosotros también bajo el peso de la ley, por ejemplo, la blasfemia o la profanación de lugares sagrados, tales como la iglesia o el cementerio. Ahora bien, es el caso que la comprobación consignada más aniba en el sentido de que la violación de determinados tabús no tiene, "según nuestra manera de ver las cosas", consecuencias perjudiciales para nadie —hicimos la mención en relación con la prohibición de hablar a la suegra— se aplica en igual medida v. gr. a la blasfemia. En efecto, en el dominio de nuestros "conocimientos"

lógico-causales no encontramos sentido obvio alguno ni para la una ni para la otra de dichas prescripciones. Una y otra son, en efecto, costumbres plasmadas, o sea que subsisten para la comunidad con validez formal.

La diferencia entre las prohibiciones y los mandamientos de los pueblos naturales por una parte y los nuestros por la otra parece consistir, a primera vista, en que la vida de esos pueblos está penetrada de semejantes obligaciones de modo mucho más intenso que la nuestra. Es probable que esto sea cierto. Sin embargo, hay que tener presente que tampoco entre nosotros rigen únicamente los preceptos legales, sino que hay además una gran profusión de otros que no son menos importantes para nuestra vida, aunque en cierto modo no los tengamos en cuenta oficialmente. El lugar no ha de ser por necesidad la iglesia o el cementerio, y cada uno de nosotros conoce ciertamente tales lugares sagrados en el mundo, frente a los cuales experimenta el mismo respeto y la misma reverencia. Para no citar más que un ejemplo entre muchos, en varios lugares de Alemania se considera como infame comer algo en un lugar cerrado sin descubrirse la cabeza. El descubrirse es entre nosotros una forma de expresión de respeto y reverencia; de modo que, en dicha costumbre, la comida se pone en relación con una actitud anímica especial como un acto no cofidiano, lo que indudablemente es significativo. Hasta qué punto puedan desaparecer los fundamentos espirituales de tales costumbres, hasta que como consecuencia ellas mismas acaben por desaparecer, puede apreciarse en cualquier restaurante automático de Europa.

Así, pues, si buscamos el contenido moral de las prescripciones tabús, no debemos, ante todo, compararlas con los fundamentos morales de nuestro orden social occidental, ya que éstos se distinguen de aquéllas en principio por el hecho de que en la mayoría de los casos no se puede indicar sentido razonable alguno, o sea un sentido que se sitúe en el plano de las acciones utilitarias cotidianas. En cambio, otras prescripciones que tampoco entre nosotros adquieren su sentido en dicho plano muestran cierto parentesco con las costumbres de los pueblos primitivos, parentesco meramente negativo de momento, por cuanto ni en uno ni en otro caso se puede demostrar perjuicio visible alguno como consecuencia de la violación de las prescripciones. Y sin embargo, debido a nuestra educación, las costumbres occidentales son obvias para nosotros. En efecto, la blasfemia o la profanación de un templo o un cementerio constituyen sacrilegios, y no cabe la menor duda de ello para cualquiera que haya sido conducido a esta actitud por influencia de la educación o en quien dicho sentimiento haya sido despertado en alguna otra forma. Todos los intentos de funda-

mentar lo contrario por medio de la razón no pueden eliminar por lo menos un resto de respeto. Las numerosas prescripciones tabús de los pueblos primitivos, en cambio, no son para nosotros ni obligatorias ni obviamente razonables. Sin embargo, esta diferencia es casi natural, si consideramos que los primitivos viven en una vinculación cultural totalmente distinta de la nuestra. Y es el caso que todas las costumbres son creaciones culturales, y sólo pueden, en consecuencia, comprenderse en cuanto a su sentido, si nos es accesible el conjunto de las manifestaciones culturales de un pueblo a partir de su centro vital y estamos en condiciones de integrar determinadas costumbres cual una parte en el todo.

## 2. La costumbre como reflexión sobre el orden divino del universo

De este objetivo de la consideración científico-cultural nos hallamos muy lejos. De ahí que no pueda esperarse razonablemente de la etnología que nos proporcione la aclaración deseable del sentido de las costumbres. Así, pues, si a continuación se hacen algunas indicaciones en tal sentido, esto obedece únicamente al propósito de poner más claramente de manifiesto por medio de ejemplos dónde haya que buscar el contenido moral en las prácticas de los pueblos primitivos, y de señalar de qué modo el procedimiento metódico usual en las investigaciones etnológicas correspondientes podría completarse o modificarse por otra forma de examen. Escojo a título de ejemplo a los *wemale* del Ceram occidental (Indonesia) ya reiteradamente citados. La ley vital que lo domina todo se llama entre ellos *holine.* La observación de que tal o cual cosa sea holine la encuentra el etnólogo a cada paso, aunque lamentablemente con el significado a menudo de que no puede hablarse de ella. A veces los nativos no están de acuerdo si algo es, holine o no. Pero cuando se impone la convicción de que una cosa o un acontecimiento son holine, es seguro que hay que obrar de acuerdo con la prescripción holine. En cuanto a ello no existe para ningún miembro de la comunidad la menor duda.

Lo holine se extiende a todos los fenómenos importantes de la vida, o sea a todo aquello que se relaciona con el nacimiento, la infancia, la madurez, el matrimonio y la muerte, así como a numerosos actos del cultivo de los campos, la construcción de casas, la preparación de comidas, etc. Citemos brevemente algunas ceremonias que se practican en ocasión del nacimiento de un niño, en las que uno de los actos más importantes consiste en llevar a la casa un coco. Visto desde la casa, el cocotero ha de estar *del lado* que mira a las montañas. El

lado opuesto es aquel en que puede verse el mar. Estas dos direcciones juegan en el pensamiento de dicho pueblo un papel importante. Son, en efecto, por una parte las dos orientaciones geográficas fundamentales, y se hallan por otra parte enlazadas con una gran profusión de representaciones míticas y religiosas. En el caso del nacimiento de un niño, la dirección de "cara a las montañas" figura en primer plano, en tanto que en el caso de la muerte de un individuo, cuyo cadáver es llevado "hacia el mar", sucede lo contrario. La introducción del coco en la casa está además ligada a otras prescripciones numerosas que se toman muy en serio: el hombre que se encarama al cocotero lleva consigo un paño muy precioso que se llama *sarong patota.* No debe cortar simplemente el coco con su machete para que caiga al suelo, como es el caso en la vida cotidiana. Inclusive es de importancia decisiva para la vida del recién nacido el que el coco no caiga a tierra, sino que ha de envolverse cuidadosamente en el valioso paño y llevarse con la mayor precaución en el difícil descenso del cocotero. A continuación se lava en la casa al niño con la leche del coco, etc.

Esta costumbre es holine, por supuesto, y la observación de sus menores detalles reviste la mayor importancia. No se concibe que pudiera omitirse. Ahora bien, en relación precisamente con esta costumbre no resulta difícil descubrir su significado para los indígenas a partir de la conexión con otras representaciones religiosas. En efecto, una de sus figuras divinas más conspicuas es la doncella Hainuwele, que ya por su nombre (que significa rama de cocotero) se designa como parte de la palmera de coco. Del extenso mito, al que nos hemos referido ya reiteradamente, mencionemos aquí únicamente que el padrastro de la muchacha, después del nacimiento maravilloso de ésta, la envuelve también en un sarong patola, la baja con precaución del cocotero del que aquélla había nacido como un fruto, y la lleva a casa. ¿Cómo hubiera podido dejar caer simplemente al suelo un fruto tan precioso?
Y de éste se desarrolla luego la muchacha, cuyo destino divino fundamenta el orden del mundo y de la vida que rige sobre la tierra. El paralelismo de los acontecimientos, al ir a buscar a la divina Hainuwele y al arrancar con cuidado el coco en ocasión del nacimiento de un niño, pone claramente de manifiesto que en tal ocasión los mortales recuerdan el sublime acontecimiento del nacimiento de la deidad. El milagro del nacimiento es referido al acontecimiento divino, y la participación del destino humano en el divino se representa en la costumbre.
Y éste no es el único enlace entre los acontecimientos divino y humano, ya que otras partes esenciales de las ceremonias del curso de la vida representan el mismo paralelismo entre Hainuwele y el destino humano individual.

Si en esta forma, o sea como representación del destino divino en su relación con el individuo, las costumbres se nos hacen más comprensibles, plantéase una vez más la cuestión acerca del *contenido moral* de tales actos. La práctica de la costumbre que acabamos de describir es holine, y su omisión o la ejecución inconecta serán sacrilegas. Se apela, por consiguiente, a la conciencia moral de los individuos. Un mandamiento religioso exige por parte de éstos un comportamiento determinado. La comunidad humana lo eleva a la categoría de ley válida y vigila su ejecución. Nos encontramos, pues, indudablemente, en el terreno de la moral religiosa. ¿Cuál es, ahora, la exigencia propiamente moral que se pone a la conducta del individuo? Si nos basamos en el ejemplo que acabamos de ver, la respuesta sólo puede buscarse en el siguiente orden de ideas: en el mito se hace derivar el orden de vida, válido según la creencia de la comunidad cultural, de un acontecer divino que tuvo lugar una sola vez. (Conviene quizás recordar una vez más que en tal doctrina se trata de una plasmación cultural auténtica, o sea que se "reconoce" una verdad eterna y se formula a propósito de la esencia del hombre un aserto que como tal es irrebatible y no debe "su existencia a una aplicación inconecta del principio de causalidad".) La exigencia moral que cada miembro de la comunidad cultural se impone a sí mismo, y la comunidad a cada miembro individual, es el mandamiento de incorporar su propia existencia humana a dicho orden de vida y del mundo, mediante determinadas formas de conducta. *Comportarse "según las normas morales" significa, pues, vivir "conforme al orden del mundo".* Es sacrilego e inmoral, por lo tanto, omitir la integración del yo en la ley divina de la vida u obrar contrariamente a ella.

A una definición parecida del elemento moral en las religiones de los pueblos primitivos llegó Preuss en su trabajo *Glauben und Mystik im Schatten des Hóchsten Wesens* (pp. 52 ss.). Fatal para todas sus importantes y valiosas contribuciones a la mejor comprensión de la religión de los pueblos primitivos es su adhesión inquebrantable a la teoría de la magia —que en su juventud reconoció como correcta—, pese a que su propio material hubiera debido convencerle de la imposibilidad de tal punto de vista. Así, en cambio, el orden divino del mundo es para él un fenómeno utilitario que los hombres inventaron para su provecho. En consecuencia, la conducta presuntamente moral se reduce a las formas más o menos casuales en las que lo supuesto como provechoso se demuestra directamente como ventajoso. Y el juicio sobre la verdadera utilidad corresponde a nuestra observación científica occidental, y no a los pueblos primitivos. En estas exposiciones de Preuss puede verse con particular claridad cómo inclusive un

principio correcto se convierte en su contrario, así que se introduce en el examen, a título de norma, el pensamiento utilitario. Porque un acto utilitario que se propone el provecho propio y se ejecuta, por lo tanto, para conseguirlo, no puede reflejar la actitud moral. La introducción de dicho fin utilitario como motivo es arbitraria, y nada en sus razonamientos, más que el prejuicio de la teoría de la magia, obliga a Preuss a semejante arbitrariedad.

## 3. Sacrilegio y expiación

Si el contenido moral de las religiones de los pueblos primitivos se revela claramente en el ejemplo que acabamos de citar, suscítase, naturalmente, la cuestión acerca de si el concepto así obtenido posee validez universal, si puede comprenderse bajo el mismo toda moral religiosa. Hemos escogido deliberadamente un ejemplo en el que el sentido de la costumbre se nos hace en conjunto mucho más comprensible de lo que por lo regular suele ser el caso en las costumbres de los pueblos primitivos. Sin embargo, desde este punto de vista, el ejemplo en cuestión no es único. Podrían citarse muchas otras costumbres de pueblos primitivos, y también en ellas se observaría en forma muy convincente el mismo contenido moral. Al lado de éstas, en cambio, se sitúa un gran número de fenómenos que por el momento se oponen obstinadamente a nuestra comprensión. ¿Por qué, por ejemplo, tienen tantos pueblos la costumbre de perforarse los labios o las orejas, o de deformar o mutilar su cuerpo en alguna otra forma? La ejecución de la deformación es una prescripción holine y, como tal, un mandamiento moral: de esto no cabe la menor duda. ¿Hubieron de ser los promotores de semejantes costumbres tan insensatos que se prometieran de ello, en una falsa aplicación del pensar causal, algún provecho práctico de carácter mágico? (K. Th. Preuss). Antes que conformarnos con una explicación tan artificiosa, sería preferible que renunciáramos a comprender el fenómeno desde el punto de vista teórico. La necesidad por parte del individuo de adaptarse a los principios reconocidos de la ordenación divina del mundo, de incorporarse a ellos, es tan manifiesta en las culturas primitivas, que es en ella ante todo donde hemos de buscar el motivo de sus actos a menudo tan extraños.

Otro ejemplo de esta clase lo tenemos en el significado de las dos direcciones fundamentales, “hacia los montes” y “hacia el mar”, mencionado más aniba. Ya hemos indicado en qué medida se observa dicha polaridad de las direcciones en el curso de la vida de los wemale. Que precisamente la referencia a la polaridad del mundo se encuentre en las plasmaciones culturales de muchos pueblos y determine todo su

orden de vida —la forma de la comunidad, la disposición del poblado, etc.— ya lo expusimos anteriormente (cap. n, 1; vn, 1). Esta tendencia en el sentido de incorporarse a la partición dual del universo puede hallar expresión asimismo en numerosas prácticas particulares. Así podría, por ejemplo, explicarse a partir de ella la prescripción existente entre algunos de estos pueblos que impone que en determinadas danzas uno de los grupos golpee la tierra con el pie derecho, y el otro con el izquierdo. Sin embargo, la referencia al orden divino del universo ha de apreciarse siempre como conducta moral, como recuerdo permanente de que todo lo esencial del mundo comporta un aspecto divino, el reconocimiento del cual y el comportamiento consecuente elevan la vida humana al plano de lo divino.

Los actos aislados de esta clase nunca se dan solos mientras conservan, como en el caso de los wemale que acabamos de ver, una conexión viva con las plasmaciones esenciales de una cultura. En efecto, el aspecto divino del mundo no se descompone en meros conocimientos particulares incoherentes, sino que se presenta en una grandiosa imagen unitaria. Por lo tanto, no sólo las costumbres relacionadas con el nacimiento sino la mayor parte de las costumbres importantes se muestran como rasgos particulares de la misma imagen general, a los que les es común un sentido lógico y razonable. Ya tratamos de mostrar (cap. vin) en qué medida las occisiones rituales e inclusive costumbres tan crueles como la caza de cabezas y el canibalismo comportan el mismo sentido que estas ceremonias del nacimiento, o sea el de ser representaciones y fiestas conmemorativas que se refieren a un acontecimiento divino originario del que surgió el destino humano. Habría que agregar, que les es propio el mismo contenido moral. Sólo en esta forma se resuelve la contradicción aparente de que los pueblos primitivos consideren como imperativo moral actos que a nosotros nos parecen reprochables moralmente.

Otro orden de ideas contribuirá tal vez a aclaramos la relación de la humanidad primitiva con el sacrilegio, o sea con la *violación del imperativo moral.* Tomaremos de momento nuevamente como punto de partida una costumbre de los *wemale.* Es el caso, que las prescripciones holine revisten una importancia particular en relación con la menstruación de las mujeres. Permanecen éstas durante esos días ya sea en “casas separadas de menstruación” o bien en determinados lugares bajo las construcciones lacustres. Durante dicho periodo toda conversación o aproximación en otra forma entre los hombres y las mujeres aisladas está prohibida. La menstruación misma se hace derivar de la Luna. Ahora bien, la Luna se considera entre los wemale como forma de parición de la figura mítica Rabie, una de las tres deidades dema

femeninas que ocupan el centro de las ideas religiosas de los mismos. Y toda vez que Rabie tiene su periodo de menstruación durante la Luna nueva y permanece invisible por unos días, es probable que las distintas costumbres relativas a la menstruación, y en particular el aislamiento y la incomunicación, se refieran a dicho modelo divino.

Si estos preceptos holine son violados, se impone una ceremonia de expiación. La mujer lleva un gallo, un lechón o inclusive un cerdo —según sus posibilidades y la gravedad de la violación— a la casa de la asamblea, en donde se encuentran los hombres influyentes y sobre todo los dignatarios sacerdotales para recibir de manos de aquélla la "ofrenda de expiación". La mujer confiesa su culpa y se aleja nuevamente. La ceremonia corre exclusivamente a cargo de los hombres. (Nos encontramos en el terreno de la cultura de la alianza secreta, en la que las mujeres están excluidas asimismo de muchos otros actos religiosos.) La muerte, el asado y el consumo de la "víctima animal" constituyen el contenido de la ceremonia, en la que el humo del fuego es observado por los hombres "que conocen el humo". Según ya expusimos en el capítulo precedente, el ritual de la muerte ha de entenderse, de acuerdo con su sentido originario, como *recuerdo* en forma de festividad. Y el contenido propio del sacrilegio está en *haber olvidado* el acto divino cual modelo originario de la actividad humana. Vulnerar un precepto holine significa propiamente "no haber recordado" que la manera de ser humana particular (por ejemplo, la menstruación de las mujeres) se deriva de un primer acto divino correspondiente y, en consecuencia, de una ordenación divina del ser. Y "eí *no haber recordado",* cual 'delito humano, cual sacrilegio, se expía razonablemente mediante el hecho de *"recordar especialmente".* Constituye también, por su sentido originario, un "recuerdo" particularmente penetrante, el sacrificio sangriento. Vista la cosa en esta forma, no es ni una dádiva a unos dioses imaginados como sobornables ni un medio de conciliación de dioses irritados que vigilan la observación de sus mandatos con la mentalidad de un pequeño maestro de escuela. Existen, por supuesto, numerosos ejemplos en los que el sacrificio sí se presenta con el carácter de lo uno o lo otro, o de ambos. No se da por lo demás cultura alguna que en el trayecto de la expresión a la aplicación no presente desviaciones análogas de sentido. Pero a nosotros nos interesa comprender el acto creador de cultura como algo serio y esencial, o sea como un proceso creador, precisamente, cuyos resultados sean asimismo plasmaciones razonables y plenas de sentido lógico.

Podría imaginarse —no sin razón— una forma más sencilla de expiación, o sea la de anular simplemente el sacrilegio mismo. En la *Ufada* se encuentra al principio un ejemplo de esta clase. En efecto,

el vidente ha comprobado el sacrilegio de que un sacerdote de Apolo ha sido ofendido por el hecho de que le robaran a su hija. Los griegos, y en particular Aquiles, son del parecer que el acto debería anularse. Sin embargo, la mayoría de los sacrilegios son irreversibles, porque el hecho de haber hablado con un hombre, estando prohibido, o el de haber comido de algún manjar tabú, no se deja deshacer. En todos estos casos, lo mismo si el acto puede anularse o no, no es tanto el acto mismo lo que representa el sacrilegio, sino el haber olvidado el divino modelo originario. Así, también en el relato de la *litada* no consiste la expiación únicamente en devolver a la hija, sino que requiere además una hecatombe solemne, un sacrificio sangriento de numerosos bueyes. Aquí, sin embargo el sacrificio es ya un ritual fijo, que apenas seguirá ostentando el carácter de recuerdo; de modo análogo a como el sacrilegio se ve como una ofensa personal al dios, lo que presenta desviaciones considerables de significado respecto de las condiciones de los pueblos primitivos, que aquí se examinan.

## 4. La relación con la moral occidental

Hemos visto primero que contrariamente a lo que se admite habitualmente, las religiones de los pueblos primitivos no carecen en modo alguno del elemento moral. La prueba de ello es particularmente fácil, porque, toda vez que los preceptos tabús se presentan doquier como mandamientos o prohibiciones de fundamento divino, han de reflejar también la voluntad moral de las comunidades primitivas. Sólo se trataba, pues, de abrir nuestra comprensión a una consideración más natural de los fenómenos. Es lo que hemos intentado hacer en la argumentación hasta aquí desarrollada, en la que la voluntad humana de vivir conforme al orden divino del universo se nos ha revelado como el elemento religioso-moral. No hacer esto y, ante todo, no tener cabal conciencia de que todo lo verdaderamente humano se remonta a modelos divinos originarios, es sacrilegio. En tanto que la expiación consiste en deshacer el acto sacrilego en la medida en que sea posible, pero ante todo en el hecho de recordar, en adelante, particularmente, teniendo conciencia del sacrilegio en cuestión, aquellos modelos originarios.

Si esta concepción del contenido moral de las manifestaciones religiosas es correcta, ha de poder demostrarse también en otras conexiones. Lo más ilustrativo consiste siempre en examinar los conocimientos acerca de las condiciones de los pueblos primitivos a la luz de fenómenos correspondientes dentro de nuestra propia comunidad de cultura. Si el no recordar los modelos divinos originarios es sacrilego, habría

que comprobar, en relación con vastos ámbitos de nuestra vida cultural, que están llenos hasta el borde de sacrilegio. Y que esto es efectivamente así, no puede dudarse en lo más mínimo. En efecto, por espacio de más de 150 años se ha luchado victoriosamente contra toda forma de costumbre con el argumento, tomado de los conocimientos científicos, de que no se dejan observar efectos perjudiciales a consecuencia de la inobservancia de alguna práctica religiosa. Con esto solo, poco se habría dicho acerca de la moral propiamente dicha de nuestra cultura. Porque es el caso, como se destacó al principio de nuestra exposición, que la costumbre no constituye la moralidad. Sin embargo, nos vemos obligados a comprobar también la falta de esta verdadera moralidad en vastos sectores de nuestra vida colectiva. Y ésta es precisamente la comprobación que ha impresionado en mayor grado el espíritu occidental en la visión retrospectiva de las consecuencias desastrosas del racionalismo que ha avanzado con tanto éxito. En efecto, no es raro que el individuo que no se halla impedido, ya sea por obligaciones religiosas de cualquier clase o por su capacidad de vivencia en algún dominio del arte, de considerar el plano de las acciones utilitarias como el único válido y el que absorbe por completo al ser humano, haya conquistado grandes extensiones de nuestro ámbito de vida y figure en los lugares directivos de la vida pública. En la creencia de los pueblos primitivos su existencia sería un solo gran sacrilegio, y no cabe duda que la entrada en el reino de los muertos, que en el pensar de aquéllos es tan importante, le sería negada. Si el argumento racional de que este sacrilegio no acarrea consecuencia perjudicial alguna es correcto, no se logra demostrar por medios racionales. No es más que una afirmación que se apoya en la comprobación, o respectivamente en la no comprobación, de conexiones causales directamente visibles. Pero la desesperación del Occidente espiritual, que llega hasta las raíces de nuestra cultura, habla en contra de dicha afirmación en forma que no cabe ignorar.

Sin embargo, toda comunidad cultural tiene derecho a que no se la mida por el rasero de sus representantes menos espirituales. Lo que reconoce como válido habla más claramente por boca de las obras de los espíritus creadores que ella misma ha destacado. Pero si buscamos una confirmación de nuestra argumentación en Kant, se nos dice aparentemente todo lo contrario. En efecto, en la cuarta parte de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* da la siguiente definición: "La religión es [considerada desde el punto de vista subjetivo] el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos." Y en la detallada exposición correspondiente se vuelve contra la "idea errónea" de que la religión sea "una suma de deberes *específicos* refe-

ridos directamente a dios", y quiere evitar que..., "aparte de los deberes humanos ético-civiles [de los individuos frente a los individuos] asumamos además *servicios cortesanos",* llegando inclusive a sustituir por éstos la actitud ético-social faltante. La exclusión directa del dominio de lo moral de aquello que hemos designado aquí como contenido moral de las religiones de los pueblos primitivos se encuentra aparentemente en las dos frases siguientes: "No se dan deberes específicos para con dios en una religión general, porque dios nada puede recibir de nosotros, ni podemos nosotros influir sobre él u obrar por él. Y si se quiere convertir en tal deber la veneración debida, no se tiene en cuenta que esto no constituye un acto específico de la religión, sino el espíritu religioso en sí que se da en todos nuestros actos conforme al deber." De esta exposición curiosamente contradictoria, la última frase se deja aplicar sin restricción alguna a las religiones de los pueblos primitivos. Porque si hemos caracterizado precisamente los preceptos tabús de dichos pueblos en forma directa como obligaciones para con lo divino, esto no quería significar otra cosa sino que aquéllas expresan sencillamente el espíritu religioso. Y dicho espíritu contiene ya en sí el elemento ético, que ha de buscarse precisamente en él y no en otra parte. No será necesario poner especialmente de manifiesto que las ideas de dios en que se basan las ceremonias de los pueblos primitivos por una parte y las obras de Kant por la otra son de naturaleza totalmente distinta. Porque aquella divinidad que tiene su trono en una lejanía absolutamente inaccesible y que es la única que Kant considera, se puede encontrar como "ser supremo" tal vez aun en los pueblos primitivos más antiguos (cf. cap. iv, 1). Debido al carácter abstracto de este dios superior y a su falta de referencia a los acontecimientos en la tierra, lo hemos excluido de nuestro examen, limitándonos únicamente a las formas de actuación más vivas de lo divino en las religiones de aquellos pueblos. Pero la segunda parte de la primera de las frases de Kant se aplica asimismo a los poderes divinos designados por nosotros como deidades dema, en cuanto a que nada pueden recibir de nosotros y que nosotros no podemos influir sobre ellas o actuar por ellas. El elemento moral comprobado por nosotros en las religiones primitivas no consiste en un actuar sobre la divinidad —como lo supone la teoría de la magia—, sino en una disposición profundamente arraigada en el individuo en el sentido de tener siempre presente la existencia de lo divino.

En la última frase de Kant se percibe el mismo orden de ideas que nos ha llevado a la determinación del contenido moral en las religiones de los pueblos primitivos; porque aquello que él llama espíritu religioso contiene ya el elemento moral, que no ha de buscarse en "algún acto

específico de la religión". Sin embargo, la religión no es ciertamente en los pueblos primitivos el reconocimiento de los deberes humanos como mandatos divinos, sino el conocimiento del carácter divino de la realidad, y la veneración no es en tal caso un deber, sino una actitud perfectamente natural del hombre frente a lo reconocido en esta forma. Sin embargo, el individuo puede dejar de aplicar la facultad que le ha sido dada para tal conocimiento, lo mismo que puede olvidar también la actitud natural resultante de ella (o sea de veneración). Estas dos omisiones constituyen lo inmoral, opuesto a lo moral (o sea a lo naturalmente humano), es decir el sacrilegio, contra el cual interviene la comunidad ligada por la religión.

El fundamento religioso-moral obligatorio para nuestra cultura es particularmente difícil de determinar, porque en ella buscamos lo moral exclusivamente en una actitud individual, con lo que propendemos a rechazar toda fijación de aquello que sea moral. Lo que constituye efectivamente una comprobación importante. Toda sujeción a normas de la moral conduce a la plasmación de una costumbre y se aleja, con ello, de lo que en su origen fuera verdaderamente moral. El hecho de que nuestra cultura deje la decisión moral en último término al individuo constituye la expresión más convincente de que se halla en el estado creador, culturalmente activo. Los pueblos primitivos actuales, en cambio, viven en condiciones culturales totalmente petrificadas, y esto no significa otra cosa sino que ya no se encuentra en ellos un número digno de mención de miembros de la comunidad que tengan una relación autocreadora o recreadora con los fundamentos espirituales de su propia cultura; Y precisamente por ello nos vemos obligados a descubrir el verdadero contenido moral de sus religiones indirectamente, a partir de las costumbres trasmitidas. Por otra parte, en cambio, la moral individual de nuestra colectividad está mucho más ligada a la cultura de lo que suponemos. Una época posterior comprobará seguramente cuán reducido es también para nosotros el marco en el que se mueven las decisiones morales.

Intentemos, sin embargo, ilustrar la aplicabilidad de las observaciones formuladas sobre la moral religiosa de los pueblos primitivos a las decisiones morales de nuestra época, por medio de un ejemplo. En el *Egmont,* de Goethe, se encuentra ese diálogo, importante desde el punto de vista de la acción, entre aquél y Oranien que pone a Egmont frente a la decisión de su conducta futura. Dos hombres de concepciones distintas respecto del mundo y el individuo y de la relación de sus valores se enfrentan. Las decisiones no se toman en modo alguno a la ligera. Se examinan a fondo las consecuencias de las conductas posibles, y los argumentos del hábil político de Oranien no dejan de

ejercer algún efecto sobre Egmont. Sin embargo, éste quiere "ver con sus propios ojos" y no quiere "pensar indignamente de un rey". A la vacilación pone fin, después de la salida de Oranien, la decisión moral de Egmont, que no se halla predeterminada por norma alguna: "¡Que la opinión ajena tenga tanto poder sobre nosotros...! Esto es una gota extraña en mi sangre. ¡Échala fuera, buen natural mío!" No quiere dejarse "desviar por la habilidad" de Oranien, sino que toma su decisión por sí mismo, sin más dependencia que la de su propia relación con el mundo, tal como se halla plasmada en su idea del "buen natural". Lo esencial de esta actitud reside en la integración del yo en un orden intuido del universo. La conducta distinta de Oranien no es ciertamente inmoral. Es en todo caso más cuerda, según lo demuestra el desarrollo posterior. Y, sin embargo, no es moral porque su decisión se inspira en los fines perseguidos. De ahí que tampoco tenga presente la esencia de este mundo o su eternidad, como se nos presentan en algunas manifestaciones de Egmont, sino la situación de hecho y la inminencia directa de los acontecimientos.

Este ejemplo bastará por muchos otros, a la luz de los cuales se puede demostrar siempre de nuevo, si se mira más de cerca, que lo moral se revela en una determinada relación entre el yo y el mundo, en la que lo particular reside precisamente en el hecho de que los argumentos intelectuales y toda consideración utilitaria nunca dan en el núcleo propio de la decisión moral. De ahí que tampoco aquellos actos que tienen lugar con vistas a una ventaja que no haya de beneficiar al propio agente sino a otros, o sean los llamados actos altruistas, pertenezcan necesariamente al dominio de la moral religiosa, ya que pueden producirse perfectamente en el plano de los actos utilitarios cotidianos; aunque sin duda, tales actos se encontrarán con mucha mayor frecuencia en personalidades verdaderamente morales, que tienen siempre vivamente presente la imagen del orden superior del mundo —o sea del orden divino—, no debido a un sentimiento inexorable del deber, como Kant quisiera verlo siempre ligado a lo verdaderamente moral, sino, precisamente al contrario, como la feliz disposición de una humanidad nacida para un destino superior. Para Egmont la decisión moral es ineludible, porque se enfrenta por su naturaleza y su destino a una cuestión fundamental de su ser. La decisión queda por completo fuera de toda consideración utilitaria. Sólo se atiene al buen natural, lo que en el lenguaje de los pueblos primitivos significaría que el modelo divino le hace imposible toda otra decisión. En el caso de Oranien, en cambio, el poeta nos lleva sin sentimientos condenatorios, al hecho de que permanece en el plano de los actos utilitarios y hace lo más cuerdo. Es obvio, que no nos lo quiere pintar como individuo sacrilego, capaz de

vivir *únicamente* en dicho plano. Lo que ocurre es, antes bien, que en tal situación la cuestión moral decisiva no se le plantea.

El sacrilegio, en cambio, inclusive cuando se presenta como característica de actos criminales, es el haber olvidado por completo que el individuo, lo mismo que todo lo animado y todas las demas cosas de este mundo, ha de medirse en determinadas situaciones especialmente en las “situaciones límite”— con otra medida que la de nuestras normas de vida cotidianas. Y por ello en determinadas circunstancias puede constituir un sacrilegio el enturbiar el agua o el comer algún manjar irreflexivamente. Así, pues, el fundamento moral de nuestra comunidad cultural se nos presenta como distinto del de los pueblos primitivos en cuanto a su contenido pero no en lo que respecta a su esencia propia. Comportarse moralmente significa vivir en determinadas situaciones vitales conforme a un orden superior del mundo (entre los pueblos primitivos, unívocamente conforme a un orden divino), que se distingue claramente del orden cotidiano por el hecho, por una parte, de que está dado por una vivencia directa sin mediación intelectual alguna y, por la otra, que no puede medirse con ninguna norma proveniente del plano de los fines utilitarios.

*Tercera Parte*

# DE LA MAGIA

# X. LA TEORÍA PREANIMISTA DE LA MAGIA

DE LAS tres grandes teorías científico-religiosas que siguen dominando todavía en gran parte la literatura etnológica, es probable que ninguna haya ocasionado tantos estragos como la llamada teoría de la magia; porque no sólo entre los etnólogos, sino hasta en las ciencias especulativas, pasa por una explicación razonable de un vasto ámbito de prácticas determinadas, difíciles de comprender. Se la designa también como teoría del *preanimismo,* porque se creía haber descubierto con ella una fase de la historia del pensamiento humano que precedió al animismo. De ahí que, por parte de sus adeptos, la teoría de la magia fuera considerada como un progreso considerable respecto de la teoría animista de Tylor. Sobre todo en la literatura de las ciencias del espíritu de los años veinte vuelve siempre a leerse que Tylor había sobrestimado con mucho las facultades intelectuales del hombre primitivo, y que sus tesis ya no pueden sostenerse "actualmente" (cf., por ejemplo, Naumann, pp. 18$.). Ante esto sólo cabe decir que Tylor había conservado todavía un resto de respeto por la verdadera naturaleza del hombre, en tanto que la teoría de la magia perdió toda medida de valores. Lo más insensato le pareció justo atribuirlo al hombre primitivo.

En el curso de nuestras consideraciones precedentes hemos tenido reiteradamente ocasión de formular objeciones contra sus tesis. Pero toda vez que hasta en los tiempos más recientes se sigue atribuyendo a esta teoría una validez muy generalizada, se hace imprescindible un análisis por separado de ella. Sus autores —Marett (1900), Preuss (1904/5), Vierkandt (1907) y otros, a los que según P. W. Schmidt (I, p. 493) precedió el inglés I. H. King (1892)— concuerdan en sus concepciones fundamentales, de modo que bastará examinar aquí los puntos de vista de K. Th. Preuss, su representante alemán más conspicuo.

## 1. LA TEORÍA PREANIMIST/V DE LA MAGIA SEGÚN K. TH. PREUSS

Preuss considera simplemente todas las manifestaciones de carácter religioso de los pueblos primitivos como emanaciones de una creencia primitiva en la magia. En todo caso se propuso derivar de dicha creencia *el origen* de todas las religiones. Para la fundamentación de su tesis no recurre solamente a los fenómenos designados por la mayoría de los autores como actos de magia, sino que, extendiéndose mucho más, incluye en su tesis todas las manifestaciones religiosas de los pueblos

primitivos en general. En su vinculación con un fin utilitario —ya tuvimos ocasión de ver hasta qué punto se trata de fines supuestos (cf. cap. i, 3) — ve Preuss la característica fundamental de tales manifestaciones. Según él, en una de las etapas más primitivas, el hombre no desarrollado todavía intelectualmente por completo, se esforzó por alcanzar sus fines mediante la influencia directa sobre las cosas; y estos esfuerzos representan los primeros intentos, aunque fallidos, en el terreno de las ciencias naturales y la técnica. La creencia en "poderes" impersonales precedió a la creencia en dioses personales. También en el comercio entre el hombre y la divinidad predominó la actitud mágica. El hombre creyó —según la teoría— poder influir sobre los dioses y arrancarles la realización de sus deseos. En esta forma, *todo* lo religioso, y en particular las ceremonias, aparece en el ámbito de los pueblos primitivos como subordinado al concepto de la magia. Me refiero en este examen de la tesis de Preuss no sólo a su obra más antigua, sino también a sus trabajos más recientes de los años veinte y treinta, en los que expone puntos de vista esencialmente distintos e indudablemente más profundos sobre la naturaleza de la religión. Pero aun en dichos trabajos más recientes sigue adicto a su concepción fundamental de que la vida espiritual de los pueblos primitivos, a diferencia de la vida auténticamente religiosa de las culturas posteriores, se halla dominada por la creencia en los efectos mágicos.

Preuss formula dicha diferencia en un trabajo aparecido en 1932: *Entwicklung und Rückschritt in der Religión* (p. 242), como sigue: "No cabe negar que existe una oposición fundamental entre "magia' y "religión'; la base de ello está simplemente, por parte de la primera (la magia), en que en ella predominan la tradición, el mito y la costumbre, o sea, la referencia al tiempo originario, y las instituciones de dios tienen su eficacia a partir de dicho tiempo... En la plegaria, en cambio, no interesa en primer término la fijación del mito y el culto en el tiempo originario, sino el dios presente, a cuya bondad el individuo se dirige con sus ruegos." Esta comparación, o respectivamente la comprobación de la disparidad, aparece reiteradamente en forma análoga en los escritos de Preuss. Por religión entiende ""la devoción para con dios, expresada en la plegaria, la gratitud y la obediencia humilde" (p. 241), actitud que en las culturas primitivas sólo se percibe, según él, en ligeras insinuaciones, hallándose totalmente asfixiada por las ceremonias instituidas por los dioses y los salvadores mismos cual ""causa coercitiva" (p. 247), y que tienen un carácter puramente mágico. El hecho de que también las ceremonias expresen gratitud y obediencia humilde para con los dioses, no lo tiene en cuenta en absoluto. Según él, la religión basada en plegarias obtuvo en una etapa posterior la victoria sobre la ceremonia,

porque la plegaria se presentaba para los hombres como más *cómoda* que los esfuerzos, en ocasiones sobrehumanos, ligados a las ceremonias; en tanto que según Frazer *(La rama dorada,* 4a. ed., esp. F. C. E., 1964), los hombres habrían sido llevados al sendero de la adoración de dios por la inteligencia del fracaso de la magia. (Cf. la argumentación en contra, de Andrew Lang, citada ya en las pp. 106-107.

No hemos de examinar aquí cómo se llegó a dicha concepción particular de la esencia de las religiones primitivas. Como ya se dijo, Preuss la sostuvo hasta el final, pese a que precisamente él, por su claro conocimiento de la importancia de los mitos para la comprensión más profunda de los actos cultuales, haya fomentado esencialmente la investigación etnológica de la religión. Pero aun el recurso a los mitos para la explicación de los cultos no es para él más que una ocasión para hablar de ""atenuaciones del elemento mágico" en las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos *(Der religiöse Gehalt der Mythen,* p. 9). El punto central sigue siendo para él el hecho de que los cultos de los primitivos persiguen la consecución de algún fin utilitario.

Es indiscutible el hecho de que en la mayoría de los casos los pueblos primitivos nos indican efectivamente un motivo que ha de justificar la celebración del culto. Se hace algo *para* impedir la esterilidad de las mujeres, *para* asegurar la fecundidad de los campos, *para* provocar lluvias suficientes, etc. Cabe, por supuesto, designar este carácter utilitario de los cultos como magia, si se enlaza esencialmente con lo mágico sólo una manifestación de voluntad del individuo. Un dejo mágico, únicamente en tal sentido, caracteriza efectivamente los cultos de los pueblos primitivos, por lo menos en la forma en que se nos presentan hoy en la mayoría de los casos. Sin embargo, no está demostrado, y constituye por lo tanto una pura arbitrariedad, el que dicho dejo utilitario de los cultos religiosos se designe por los partidarios de la teoría de la magia incondicionalmente como lo primario y, sobre todo, como lo esencial en ellos.

Ya expusimos que, según nuestra concepción, los cultos en ningún caso pueden deber su origen a semejantes "seudo-fines" (caps, n y ni, 1). Y tampoco podemos declaramos de acuerdo con la concepción de Preuss acerca de la plegaria, que él opone como expresión de verdadera religiosidad a las ceremonias. Por una parte, también los pueblos primitivos que adoran una divinidad concebida como presente tienen plegarias, con las que se dirigen a ella y, por otra parte, también las plegarias pueden pasar, por supuesto, a la etapa de la aplicación, adquiriendo así el mismo carácter aparentemente mágico de los cultos degenerados en actos utilitarios. Piénsese solamente en los molinos de plegarias asiáticos o en la costumbre católica de rezar un determinado número de Padrenuestros

para el descanso del alma de un difunto o con cualquier otro "fin". No cabe, pues, duda alguna que el mismo elemento mágico que se encontró en aquellos actos de los pueblos primitivos constituye en todas partes, y también entre nosotros, un rasgo característico de muchas conductas religiosas. Sólo que se revela con toda claridad que dicho elemento mágico no está enlazado con el *origen* del ritual, sino que, muy al contrario, sólo se pone de manifiesto cuando, con la constante repetición fervorosa de la ceremonia, la expectativa de salvación pasa a primer término.

La imagen del hombre que la teoría de la magia hubo de construir para hacer convincente su tesis, ya la hemos caracterizado detenidamente (cap. i, 1), a saber: incapaz de juzgar sus facultades correctamente, el hombre primitivo llegó, por vía puramente asociativa, esto es, con el auxilio de enlaces causales erróneos que correspondían a su intelecto poco desarrollado, a una apreciación totalmente falsa de sus posibilidades. Sólo atendía a la consecución de fines prácticos. Los medios que para ello ideó —o sean los actos de las ceremonias— se explican como resultado de procesos lógicos equivocados. No necesitamos volver aquí sobre nuestras objeciones contra dicha imagen.

Como queda dicho, la teoría de la magia ha ejercido una influencia convincente sobre vastos círculos. En la etnología se procede hoy, en la mayoría de los casos, de tal modo que se dejan subsistir una al lado de otra las tres teorías principales —la del monoteísmo primordial, la preanimista y la animista—; se aceptan en mayor o menor grado sus intentos de explicación, no poniéndose en ningún caso otros mejores o distintos, en su lugar; y se las aplica a los diversos dominios de las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos. Así, si un pueblo tiene una idea más o menos clara de un dios superior, se recurre a la explicación de la teoría del monoteísmo primordial; las representaciones muy extendidas de "almas", "espíritus" y de la vida después de la muerte se designan simplemente, en la mayoría de los casos, como "contenidos de creencia animista", y todo lo demás, principalmente aquellos fenómenos con los que no se puede enlazar ninguna idea razonable, se designa como magia o hechicería, y se habla de un sacerdote mago, del hechizo del amor, del hechizo de la fecundidad y de muchas otras magias, en el supuesto de que la teoría correspondiente ha explicado suficientemente las ideas en que se basan estos fenómenos. Con la designación de creencia mágica preanimista se reconoce por lo regular la pretensión de dicha teoría de haber descubierto los estados más antiguos de la historia espiritual de la humanidad, subsistiendo divergencia a lo sumo en cuanto a si deba aplicarse a dichas formas de manifestación la designación de religión, salvando, con frecuencia, las faltas de claridad con la expresión

ambigua tan popular de “mágico-religioso”. Pero, inclusive si se contesta la pregunta negativamente, se considera el preanimismo como un antecedente de la religión, suponiéndose que ambos están íntimamente unidos y que la religión se ha desarrollado a partir de la creencia en la magia.

Una concepción algo discrepante ha alcanzado también en la literatura científica sobre las religiones cierta validez. La magia y la religión son consideradas, sin duda, como emparentadas entre sí, pero al mismo tiempo son manifestaciones de vida de la humanidad claramente diferenciadas y no deducibles una de otra. Determinadas actitudes espirituales se consideran ya entre los pueblos más antiguos como religión, en tanto que la actitud de espíritu mágica existe, en cierto modo a titulo de hermana, al lado de lo religioso. Así, por ejemplo, Karl Beth en su conocido libro *Religión und Magie bei den Naturvölkem.* La esencia de la religión se ve también aquí en una actitud humilde del hombre frente a la divinidad, a cuya bondad se dirige con sus ruegos, en tanto que la magia se manifiesta en numerosas prácticas orientadas a la consecución de fines determinados.

## 2. El concepto de la magia en estudios más recientes

Hasta qué punto la teoría de la magia ha ejercido su influencia aun en los tiempos más recientes, habrá de seguir ocupándonos por un momento todavía. En un solo año (1947) aparecieron en Alemania tres libros que contienen en el título la palabra “magia” y que parten de la teoría de la magia considerada como correcta. Es ciertamente difícil, por parte de personas ajenas a la etnología, verificar los fundamentos de la teoría. Pero sorprende, con todo, que también por parte de la filosofía se adopte el concepto de “magia” en el sentido de la teoría mencionada, sin someterlo a un análisis especial.

### a) W. *Hellpach*

En un trabajo, *Das Magethos,* Willy Hellpach emplea la designación de magia en el sentido mencionado. La *dinomagia* es para él el ejercicio de efectos dinámicos materiales, mediante actos materiales que tienen lugar fuera de aquellas cosas sobre las que se trata de influir. Cuenta entre ellos la provocación de la lluvia mediante el rociado de agua, que se designa, al lado de otras manifestaciones por el estilo, como “arte de birlibirloque” (p. 19). Éste no es más que uno de numerosos ejemplos del estudio en cuestión, que muestran cómo la palabra magia ha ejercido su hechizo sobre la literatura científica, y figura como expli-

cación de muchas cosas inexplicadas que hoy más que nunca requieren un nuevo examen.

Sin embargo, en este trabajo los materiales aportados por la etnología al estudio de la historia de la religión sólo se tocan muy marginalmente, y es obvio que el autor no está muy familiarizado con ellos. Una disquisición teórica fundamental sobre las religiones es hoy sencillamente imposible sin la consideración del material etnológico, porque es la etnología la que nos lleva a las fuentes propiamente dichas de la historia de la humanidad, de las que derivan todas aquellas creaciones espirituales que volvemos a encontrar en culturas posteriores bajo un nuevo ropaje.

Partiendo de aquel concepto fijo de la magia y del carácter burdo y rudo de todas las manifestaciones espirituales de los primitivos, Hellpach desarrolla una historia de la cultura de la humanidad, en la que la etapa del *magethos* hubo de jugar un papel importante. Ve en el *ethos, el* factor decisivo de toda religión, que falta en la magia como tal y, por consiguiente, también en todas las religiones primitivas. Los "poderes", antes bien, "se clasifican ingenuamente, según su utilidad o su carácter perjudicial..., en 'buenos' y 'malos' " (p. 49). "En lentas metamorfosis prolongadas, lo útil de los poderes se convierte en lo bueno, y lo pernicioso en malo..." (p. 50). Así provienen, por ejemplo, determinados actos de culto, "tal como el descubrirse la cabeza, en unas religiones y el cubrírsela, en otras, ciertamente de intenciones mágicas", pero revelan un entretejido íntimo de lo mágico con lo ético, porque "la actitud, el gesto y la expresión del rostro ejercen un efecto peculiar sobre la persona misma. Influyen sobre su ánimo" (p. 64).

Y así, toda una serie de prácticas mágicas contiene (por lo visto en cierto modo casualmente) "cierta actitud *moral* de aquel que ejerce el acto *mágicamente* eficaz. Cuanto más regularmente se ejerce la actividad mágica, tanto más habitualmente se adopta al mismo tiempo la actitud moral —aquí excavamos directamente hasta esa *raíz del magethos,* a partir de la cual se ramifica de la manera más variada. *Servicio mágico obligatorio:* has de *comportarte* de tal modo, para que la magia sea *eficaz,* y cuanto más regularmente *aprendes* a comportarte de tal modo, tanto más te conviertes en aquello que tu comportamiento expresa" (p. 65). Se expone sobre la base de numerosos ejemplos que en los razonamientos y las prácticas más burdamente materiales se halla dado un granito de conducta ética, cuya sublimación en el curso de la historia de la humanidad ha conducido a la religión propiamente dicha.

Se aprecia claramente cuán determinantes son para todos los razonamientos de este trabajo los supuestos preanimistas de la teoría de la magia. Con otra concepción de la esencia de las religiones primitivas,

ni una de las conclusiones de Hellpach resultaría posible. Es sabido, en efecto, que la teoría de la magia ve el principio de la religión en un proceso intelectual, el cual, debido a las facultades intelectuales muy poco desarrolladas del hombre primitivo, llevó a un número de conclusiones erróneas. Ilustremos lo anterior con un solo ejemplo tomado de Preuss (Der *Ursprung der Religión und Kunst,* p. 322): La aparición del escarabajo de junio sólo durante la época en que el sol está más alto llevó a los hombres primitivos a una falsa causalidad. Atribuyeron al escarabajo mismo el calor del sol e inventaron en consecuencia algunas prácticas en relación con aquél, para asegurarse directamente el calor necesario a la madurez del grano. Esta actitud, calificada por el propio Preuss como "estupidez primigenia", contiene algunas contradicciones. Por una parte, en efecto, el saber derivado de la experiencia hubo de reconocer correctamente la conexión entre el calor del sol y la madurez del grano, y por otra parte, en cambio, el hombre fue, según Preuss, tan insensato como para interpretar erróneamente, de manera más burda, la simple asociación entre el escarabajo de junio y el calor solar.

En Hellpach encontramos esencialmente la misma imagen del hombre primitivo. En otro trabajo *(Numen und Ethos)* habla, aunque no expresamente de la "estupidez primigenia", sí de los pensamientos elementales de la "especie *homo* (aunque no tan *sapiens* como *insipiens:* ¡se los podría llamar elementos estructurales de la insapiencia humana!)" (Numen, p. 59). Él admite, lo mismo que la teoría de la magia, que en los tiempos primeros no existía "todavía" una verdadera moral. Que no podemos estar de acuerdo con concepciones de esta clase, ya lo expusimos anteriormente (cap. ix).

También en este trabajo de Hellpach encontramos el mismo juicio despectivo y negativo de todas las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos. "Lo numinoso sin lo ético (el trabajo se dirige esencialmente contra el libro conocido de Rudolf Otto, "Dus *Heilige")* no puede ser ni lo religioso simplemente ni lo "religioso originario", ni lo religioso *a priori* ni lo *prius* o *primum* religioso, porque en tal caso todos los animismos, manaísmos, demonismos y fetichismos, manismos y animalismos o, mejor dicho, todos los cultos mágicos de los espíritus, de los antepasados y de los animales se convertirían en 'religión', con lo que la *esencia* de ésta perdería sus contornos, y precisamente para el conocimiento científico objetivo, y no sólo para un valor afectivo" (p. 70). Aquí, pues, se expulsan del reino de la religión todas las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos, para relegarlas a una etapa pararreligiosa, apoyándose —según se deduce de las designaciones corrientes de las diversas teorías— en las conocidas interpretaciones teóricas. Es obvio que este autor supone que dichas teorías sobre los fenómenos reli-

giosos entre los pueblos primitivos han pronunciado la última palabra. "La transición característica [a la religión propiamente dicha] se halla dada precisamente en el *magethos,* o sea en aquella peculiar etapa intermedia en la que la *coacción* mágica se sublima en *obligación* consagrada" (p. 66). Y la esencia de la religión se busca exclusivamente en las llamadas religiones universales (Budismo, Islamismo, Cristianismo).

### b) *Eduard Spranger*

También en el trabajo de contenido filosófico-psicológico de Eduard Spranger figura en el título la designación de magia. La idea fundamental, referida a las manifestaciones religiosas de los tiempos primitivos, está tomada aquí también de la llamada teoría preanimista de la magia: "La magia es originariamente más bien una práctica, una forma de influencia activa sobre el mundo, que una actitud contemplativa; ésta se origina en el curso de la división progresiva del trabajo. El hombre primitivo quiere mantenerse frente al mundo; cree poseer medios con los cuales puede someter los poderes ocultos que rodean su existencia de modo inquietante. En tal sentido, la magia es la etapa previa, primitiva de la técnica" (p. 66). Acepta también, sin crítica alguna, el supuesto habitual de los partidarios de la teoría de la magia acerca del desarrollo ulterior de las manifestaciones religiosas a partir de su origen mágico. "El pensamiento mítico, que sigue a la era mágica, ha realizado ya en esta dirección progresos considerables" (p. 67); o bien: "se pasa ya de la primitiva etapa mágica a otra posterior (la animista) cuando el hombre, sobre la base de ciertas observaciones, por ejemplo, al morir, llega a distinguir el alma respecto del cuerpo, y le atribuye la posibilidad de excursiones fuera de éste, de migraciones, las cuales, pese a la identidad, permanecen todavía en íntimo enlace con la antigua categoría de la transformación" (p. 74); o bien: "No es éste el lugar de llevar adelante el análisis de esa concepción. Se anuncia ya en la idea mágica conocida de que un demonio posee al alma, y le da fuerza o la enferma. Ya sea que los pueblos lo llamen *mana* u *orenda,* reside en ello la idea de un principio superior que se identifica con el alma. La consecuencia es un aumento de poder mágico. Y *aquí tiene sus raíces la representación de un ser divino espiritual, que puede elevarse hasta la límpida altura de: el santo dios, que vive en nosotros*"[1] (pp. 70$.).

Tal parece, pues, que también Spranger acepta que las teorías etnológicas sobre el origen de la religión en las prácticas mágicas y su evolu-

[1] El subrayado es mío.

ción posterior a través del mana y del orenda y de las ideas animistas del alma y los espíritus hasta la idea de dios, son claras y están suficientemente establecidas. Sin embargo, no se haría justicia a la esencia de este trabajo si sólo se consideraran dignas de mención las referencias, elocuentes e indudables, a aquellas teorías. Reviste, sin embargo, un interés particular comprobar hasta qué punto las teorías etnológicas corrientes sobre la esencia de la religión han tomado ya pie en otras ciencias, y cuán difícil habrá de ser expulsarlas de ellas, inclusive si la etnología misma, apoyada en material objetivo, se hubiera ya separado totalmente de la ideología que tiene su expresión en las teorías en cuestión (lo que no ha ocurrido todavía).

Sin embargo, por el trabajo citado de Spranger se puede deducir, sin lugar a dudas, que si tuviera que enfrentarse directamente con los fenómenos que fundamentan las teorías citadas, no sería un partidario de las mismas. En efecto, la mención que hace de estas teorías apenas tiene conexión con sus propios razonamientos, ya que prácticamente no extrae de ellas conclusión alguna. Enlaza, antes bien, con la magia un sentido totalmente distinto, con objeto de conseguir para su exposición un punto de partida útil: "Que mediante los actos mágicos pueda conseguirse el fin perseguido nos parece absolutamente imposible. También el hombre primitivo hubo de acabar por reconocerlo así. Así, pues, o atribuye el fracaso a algunas faltas que puedan haberse cometido en la ejecución de los ritos —interpretación de la que disponemos en todo caso—, o el objeto de la magia ha de residir desde un principio en otra cosa que el éxito exterior perseguido. Se ha dicho con razón, que determina más bien un cambio en el sujeto que en el objeto exterior. La imitación de procesos concomitantes a la lluvia nunca ha producido lluvia; jamás se ha debido la muerte de un búfalo a las "danzas del búfalo" ejecutadas previamente. Pero sí se consigue una elevación del propio ser, y aun en determinadas circunstancias un estado extático de exaltación del yo y del propio poder, capaz de favorecer indirectamente la consecución del propósito perseguido. En la magia se trata más bien de la obtención de fuerza, que del éxito de la acción. Actúa sobre el alma, y no sobre lo externo" (p. 72).

Esto constituye una concepción esencialmente distinta de la magia, y es esta concepción la que fundamenta los razonamientos del trabajo en cuestión. Difiere de la teoría de la magia en todo lo esencial. La designación de magia es limitada a determinadas formas de conducta, y concretamente a aquellos estados de ánimo extraordinarios, que son los únicos que lógicamente y siguiendo el uso del vocablo, habría que enlazar con él.

Sin duda las danzas del búfalo mencionadas por Spranger nunca

han logrado que un búfalo fuera muerto por ellas. Ahora bien, no sabemos con seguridad si mediante la exaltación de determinadas facultades anímicas los hombres estaban en condiciones de influir sobre los búfalos, de hacer que se acercaran al lugar de la danza, "de atraerlos por arte de encantamiento", o bien de desarrollar en sí mismos y en sus compañeros de danza la facultad de descubrir la manada de búfalos de la manera más rápida posible. En todo caso, los magos creen en ésta o en otras posibilidades, y por eso ejecutan sus actos. Y los individuos creen en ellos y tienen confianza en sus prácticas, porque pueden observar en todo momento que el poder del hombre depende extraordinariamente, en cada caso, de las fuerzas anímicas individuales y del estado particular de ánimo en el momento de la acción. Y es precisamente esta incertidumbre acerca de los límites de las posibilidades psíquicas la que dificulta la comprensión más profunda de la esencia de la magia. Lo único seguro es que, en todos los tiempos, los hombres han creído en las facultades extraordinarias, sobre todo de individuos destacados, y que existen diferencias notables —como cualquiera puede observar ocasionalmente— entre el estado de ánimo cotidiano y el estado de ánimo mágicamente exaltado.

Por lo demás, las danzas en cuestión no siempre son de origen mágico, ni siquiera en los casos en que se indica como razón de su ejecución un objetivo relacionado con la caza. Y precisamente en relación con las danzas del búfalo, el'carácter mágico no está demostrado en relación con su *origen,* y la motivación actual de su ejecución *(making buffalo come,* según lo informa Catlin a propósito de los indios *mandan)* puede ser perfectamente una "aplicación" tardía. El disfraz peculiar de los danzantes, con la piel y la cabeza del animal, tal como se encuentra a menudo en otros pueblos en el marco de cultos religiosos, sugiere que también en este caso el origen propiatnente dicho de la danza pudo constituirlo un culto religioso. Ya mencionamos anteriormente la gran cantidad de *representaciones,* carentes originariamente, con toda seguridad, de algún fin utilitario, que encontramos en el marco de las relaciones estrechas entre el hombre y el animal y que son tan características precisamente de los primeros tiempos de la humanidad. Han producido o influido una profusión de creaciones culturales de los primeros tiempos y experimentaron en los dioses de forma animal de las altas culturas un florecimiento tardío.

Con su concepción correcta —desde el punto de vista del material etnológico— de la esencia de la magia, Spranger descarta el punto de vista, aceptado por él inicialmente, de la teoría preanimista de la magia y se vuelve hacia sus propios razonamientos. Trata de demostrar que, en tal sentido, la magia no pertenece en modo alguno exclusivamente al

pasado: "Por espacio de milenios, los hombres no han sido capaces de pensar en otra forma que mágicamente... No pudo ser un mero absurdo. Tal vez fue extendido a sectores en los que no resultó adecuado. Pero fue algo, en todo caso, a lo que era inherente un derecho profundo de actuar sobre aspectos muy esenciales de la vida humana, lo que para nosotros, en perjuicio nuestro, se ha perdido" (p. 65). "Aquélla [la concepción mágica] se remonta hasta los tiempos originarios más remotos de la humanidad, en tanto que la mentalidad racional es muy joven y sólo ha hechado raíces en pocos pueblos. Es, pues, improbable, como ya dijimos, que en el antiguo tipo no estuvieran contenidos por lo menos algunos motivos con los que se enlaza un sentido permanente. Y en tal caso, se trataría de salvarlo" (p. 66).

No es éste el lugar de examinar los razonamientos de Spranger en los que se señalan los contenidos originariamente mágicos del Cristianismo, para mostrar con base en nuestro lenguaje y en muchas manifestaciones de nuestra vida anímica que aquel mundo mágico no ha desaparecido y que podría volver a surgir, renovado y más vigoroso, en la conciencia, para provecho de una fe cristiana más profunda. De acuerdo con la problemática que planteamos, hemos debido limitarnos aquí al contenido de significado de la magia, en el que se basa el trabajo de Spranger.

### c) C. H. *Ratschow*

Una tercera publicación, aparecida casi al mismo tiempo, es *Magie und Religión,* de Cari Heinz Ratschow. En forma totalmente análoga a la de la teoría de la magia, Ratschow comprende *todas* las manifestaciones de los "pueblos prehistóricos y sin historia" bajo la designación de magia, y a este dominio lo separa en el tiempo, del de las religiones que aparecen en las culturas posteriores y se nos presentan esencialmente en las religiones creadas. O sea, pues, que también aquí se comprueba una sucesión de magia y religión, y se piensa probablemente —en forma parecida a como lo hace la teoría de la magia— en una evolución paulatina de la religión a partir de la etapa de la magia. "Este proceso de extinción del antiguo concepto del universo (o sea el mágico) se extiende por espacio de varios siglos." En Grecia, por ejemplo, "sigue viva en el aislamiento rústico de Arcadia toda una profusión de ideas y prácticas que no se concilian con el nuevo mundo". "Por otra parte, ya Homero muestra que el antiguo sentimiento de la vida está roto. Aparecen los inicios de una conciencia histórica, y las deidades de la época anterior se transforman en dioses individuales." Un buen día despertó el hombre histórico a la conciencia de la historia, y éste fue el comienzo propiamente dicho del periodo religioso (pp. 88 s).

A estas dos grandes épocas de la historia del espíritu humano, la de la magia y la de la religión, sigue, como tercera y última, la época cristiana. Ya en esta tripartición se pone de manifiesto que Ratschow concibe el dominio de los pueblos primitivos cual una sola gran época de la historia de la humanidad, caracterizada por un sentimiento unitario de la vida. Pero la etnología está desde hace mucho en condiciones de distinguir épocas culturales totalmente distintas y se resiste con razón, cada vez más, a considerar a la humanidad "prehistórica y sin historia", desde el punto de vista de la historia del espíritu, cual unidad. En efecto, el hecho de que las manifestaciones de la vida espiritual de todos los pueblos primitivos nos parezcan extrañas y no podamos comprenderlas sin más, a partir de nuestro propio mundo, no constituye ninguna prueba de que se trata de una actitud espiritual *unitaria.* La costumbre de que "una viuda lleve consigo durante toda su vida envuelto en un pañuelo el cráneo de su difunto esposo" (p. 13) da, sin duda, testimonio de concepciones que ya no son las nuestras. Podríamos añadir que lo mismo se aplica a la costumbre de un pueblo cazador de introducir al animal muerto como huésped de honor en la comunidad del cazador antes de proceder a consumirlo; y sin embargo, las dos costumbres pueden surgir de sentimientos de la vida totalmente diferentes. Podríamos inclusive decir que el sentimiento de la vida que es la base de una de estas costumbres es tan distinto del que es fundamento de la otra como lo son ambos del nuestro.

Sin embargo, la comprobación que acabamos de hacer en el sentido de que el punto de vista de Ratschow de la sucesión temporal de magia y religión está estrechamente ligado a la concepción corriente de la teoría de la magia, ha de corregirse, lo mismo que en el caso de Spranger, si consideramos más de cerca lo que entiende por magia. Ratschow no pudo haber escogido una designación más engañadora para aquello que quiere expresar. "Los ritos y las concepciones religiosas de los llamados pueblos primitivos constituyen el punto de partida de esta investigación. Se los engloba aquí bajo el concepto de magia, como es práctica muy generalizada" (p. 13). Pero dicha práctica se basa siempre en el reconocimiento de la teoría de la magia, la cual está construida sobre el pensamiento de la evolución, que el propio Ratschow rechaza en la página siguiente con argumentos convincentes. O sea que aquí la designación de magia no ha de entenderse manifiestamente en el sentido corriente de la teoría de la magia. Ratschow, sin embargo, tampoco se refiere a la magia verdadera y propiamente dicha, para la que a justo título —según veremos todavía— debería emplearse este nombre, ya que en su libro no se ocupa de ella en absoluto. Antes bien, se sirve de la expresión "magia" simplemente como distintivo de las religiones de

todos aquellos pueblos cuyo auge cultural ha de situarse antes del nacimiento de las altas culturas. Y la emplea precisamente porque cree que es propio de todas esas religiones algo común en cuya virtud se distinguen de las épocas posteriores de la historia humana. De ahí que en otros pasajes del libro hable consecuentemente de religiones desarrolladas o ligadas a la vida —en oposición a las religiones instituidas—, de donde resulta que no trata de oponer aquella etapa mágica a la religión propiamente dicha.

Del mismo modo que rechaza con buenas razones las teorías evolucionistas corrientes sobre el origen de la religión, Ratschow se vuelve contra el procedimiento consistente en derivar el carácter diferente de las religiones primitivas, de una diversidad del *proceso mental,* como lo ha hecho en particular Lévy-Bruhl (cf. cap. i, 4). No es el pensamiento de los pueblos primitivos, según él, lo que difiere del pensamiento contenido en las altas culturas, sino el *sentimiento de la vida.* Con ello, los puntos de partida de la disertación se hallan claramente caracterizados.

En forma sorprendente, el repudio de aquellas teorías del pensamiento no ha logrado impedir que el autor nos explique que el principio de identidad, "aquel fundamento del conocimiento racional", no rige para los hombres prehistóricos y sin historia. "Este principio de identidad, A es igual a A, presupone que se esté en condiciones de poner una cosa cual la misma en dos lugares distintos, o sea A en un momento, igual a A en otro momento. Pero para ello precisa poder pensar una cosa como tal" (p. 76). Y para aquellos hombres, un cuervo a la derecha es distinto de un cuervo a la izquierda, y un lobo de día es distinto de un lobo de noche. "Él principio de identidad les está vedado a los hombres prehistóricos y sin historia."

La insensatez de semejante aserto se pone de manifiesto si se considera cómo un individuo ha de poder orientarse por el mundo si el principio de identidad en tal sentido le está vedado. Hay que destacar, con todo, que dicha afirmación aparece en el libro a título de comentario marginal, y las ideas básicas contenidas en el mismo no resultan afectadas.

Lo importante para nosotros es que el concepto de la magia de Ratschow sólo en apariencia se emplea en el sentido de la teoría de la magia. En efecto, al lado de las premisas no investigadas del libro, de sabor mágico-teórico, figuran intentos serios enderezados a comprender, a partir del sentimiento de la vida de aquellos hombres, cómo se pudo llegar a los ritos "mágicos". La frase siguiente de Ratschow (p. 148) no se concebiría en un teórico de la magia: "La comprensión de la esencia de la magia ha de partir siempre del hecho de comprender un rito que nos es trasmitido de las culturas prehistóricas y sin histo-

ria de tal modo que resulte lógicamente fundado en la totalidad de la cultura en cuestión."

Y, efectivamente, si queremos llegar a una comprensión fecunda de aquellas manifestaciones religiosas, ésa habría de ser la tarea primera y más importante de toda investigación de la religión.

Toda vez que la comprensión de la magia es para nosotros de interés inminente, destaquemos todavía un intento particularmente fecundo del libro, que se refiere a la esencia del culto: "Visto desde fuera, el culto sólo se nos aparece como una defensa instintiva, o como un movimiento imperativo. Pero es precisamente más que esto. Y no sólo es más, sino que es también otra cosa. Es actividad humana en el conjuro de la *unió magica",* según llama Ratschow esta unidad del concepto de la vida, en la que el individuo se encuentra inmerso. ""Es un actuar, y no sólo un ser influido. Y así es como el rito en cuanto *representación* de la *unió (magica)* se hizo lógicamente inteligible en tiempos de crisis" (p. 150). Esto confiere efectivamente al rito un sentido totalmente distinto y lo integra en la imagen de la cultura espiritual de un pueblo, así como ésta se expresa en los mitos. Infortunadamente este fecundo pensamiento de que los ritos sean *representaciones* no se desanolia de manera más intensa y sobre todo más consecuente. Ya la observación reiterada de que el rito sólo se hace vivo en los tiempos de crisis vuelve a apuntar a un fin utilitario (o sea el de la eliminación de la crisis), y en diversos pasajes del libro la teoría del fin utilitario se refleja de modo inconfundible. ""Y si el Sol baja y baja, el rito lo ha de ayudar a subir" (p. 65). Si el rito puede ayudar el Sol a subir, entonces ya no es representación, sino acto mágico. Por lo demás, en todas estas Ínterprefaciones tampoco se tiene suficientemente en cuenta, que los indigenas no sólo indican el alejamiento de peligros fantasmales como motivo de actos rituales. Con la misma frecuencia, los fundamentan exclusivamente con la indicación de que ya los padres así lo hacían. En esta referencia a un orden existente se manifiesta mucho más una mentalidad devota que mágica.

Estos comentarios sólo se proponían hacer ver que también en la literatura reciente se recurre todavía a los supuestos básicos de la teoría de la magia para explicar una gran abundancia de fenómenos, y ello no sólo en el terreno de la etnología, sino también en el de otras ciencias del espíritu, la filosofía incluida. La teoría de la magia pretende haber descubierto y aclarado el origen de la religión o la forma previa a partir de la cual se ha desarrollado. E inclusive aquel que no admite dicha pretensión no suele poner en duda su validez en relación con muy variadas manifestaciones y plasmaciones del espíritu humano. Al ocupamos a continuación del problema propiamente dicho de la ma-

gia, habremos de tratar por separado estos dominios totalmente distintos, porque en cada uno de ellos han de examinarse datos completamente heterogéneos, para ver si los supuestos de la teoría de la magia subsisten con razón.

Toda vez que no dudamos de que existe una verdadera magia —aunque sobre la base de supuestos espirituales totalmente distintos de aquellos en que se apoya la teoría de la magia—, nos ocuparemos a continuación de la magia verdadera, y estudiaremos ante todo la actividad de los llamados chamanes, pero también los fenómenos de la llamada magia negra.

# XI. EL CHAMANISMO COMO EXPRESIÓN DE LA VERDADERA MAGIA

SE HA introducido la costumbre en la etnología de designar a un determinado dignatario sacerdotal como "chamán". Su rasgo característico más sobresaliente es la *capacitación psíquica particular* que le confiere el poder de actuar como mediador entre los hombres y sus deidades o, respectivamente, los espíritus. Las opiniones acerca de cuáles características de este sacerdote, que aparece en muchas regiones de la Tierra, haya que considerar como particularmente típicas discrepan considerablemente unas de otras. Para nuestros propósitos no importa dar una definición exacta del chamán, porque —como siempre— se dan transiciones casi imperceptibles de una región a otra. Así, por ejemplo, una de las tareas más importantes del chamán consiste en actuar en los casos de enfermedad como ayudante, de donde resulta ya que los curanderos, aunque no los consideremos como chamanes, están emparentados con ellos no sólo en esta función, sino que además muy a menudo surgen del mismo trasfondo espiritual, decisivo para la "comprensión" de esta figura. En relación con nuestro examen, el rasgo determinante está en la facultad psíquica mediante la cual un determinado tipo de sacerdote se destaca de aquellos otros sacerdotes que en los cultos que hemos examinado figuran sobre todo en primer término y cuyo cargo suele ser por lo regular hereditario. Por lo demás, el origen de la palabra "chamán" es incierto (cf. Nioradze, p. 1; Eliade, EZ *chamanismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 367 s.) y nos ha llegado del ruso a través del tunguso (Eliade, EZ *chamanismo,* p. 20). Conviene conservar también en nuestro estudio la designación introducida ya en la literatura. En el curso de la exposición se revelará lo que hay que entender por dicho nombre.

Las regiones en que los fenómenos que designamos como chamanismo se han expandido en mayor grado son el norte y el centro de Asia, las dos Américas, la India e Indonesia (en esta última, de modo sorprendente, principalmente, entre los pueblos más jóvenes desde el punto de vista de la historia de la cultura, lo mismo que en la América del Sur, en donde se encuentran ante todo entre los *aruak,* los *karaiba* y los *tupí.* En Africa es probablemente donde la forma del auténtico chamanismo está menos desarrollada. Llama la atención que en la capa cultural de los antiguos agricultores sólo raramente lo encontramos, y en tal caso las más de las veces en formas atenuadas, pero no como núcleo de la vida religiosa.

Se ha designado y tratado el chamanismo a menudo como una forma propia de religión. Se dice que también en las estadísticas oficiales rusas figura con tal título, al lado del Islamiento y el Cristianismo (Nioradze, p. 3). Pero una religión posee una determinada concepción del mundo y, concretamente, de *todos* los fenómenos importantes para los adeptos de la misma. *Éste* los ve como obra de poderes divinos, y así "conoce" el mundo y descubre en dichos "conocimientos" los enlaces que obligan a una conducta moral humana. Así, pues, si el chamanismo ha de ser una forma propia de religión, deberíamos encontrar dondequiera que figuran personalidades sacerdotales que consideramos chamanes la misma visión religiosa del universo. Es el caso, sin embargo, que, según veremos en seguida, la existencia del fenómeno cultual del chamanismo en un pueblo no depende evidentemente de su forma de religión, porque las prácticas chamanistas tienen lugar en el marco de diversas imágenes religiosas del mundo. Sin embargo, las formas y la técnica de la actividad sacerdotal entre los chamanes son en gran parte uniformes y coinciden hasta en los menores detalles, con lo que parece justificado admitir una conexión histórico-cultural entre las distintas regiones en que se presentan.

Lo mismo que en la expansión de cualquier fenómeno cultural, es probable que también en la del chamanismo habrán operado factores muy diversos, mas el estado de ánimo particular, que constituye precisamente una condición primordial para el ejercicio de las prácticas chamanistas confiere desde luego mucha verosimilitud a la afirmación de que el chamanismo haya de atribuirse en mayor grado a aquellas formas de cultura que R. Benedict ha descrito como *"patterns of culture"*. Del mismo modo que el estilo de una cultura se halla determinado en algunos ragos por el temperamento o por cualidades de carácter particulares de los pueblos, las cuales pueden inclusive derivarse de peculiaridades raciales, así la difusión de las prácticas chamanistas habrá dependido en parte de tales factores. Otro factor que favorece la aceptación o la importancia creciente del chamanismo, independientemente del llamado carácter popular, consiste en un sentimiento de la vida abatido u oprimido o no equilibrado, en otra forma, que puede adueñarse de un pueblo —a consecuencia v. gr. de una situación histórica desesperada, o de un medio ambiente que afecta el ánimo, como el desierto o las regiones árticas. Aquí, en efecto, esta forma de la práctica religiosa aparece como particularmente indicada para ayudar al hombre a superar una verdadera desesperación y proporcionarle un sentimiento de liberación del mal que lo afecta. Será difícil comprobar en qué medida factores análogos pueden haber contribuido también al origen del fenómeno cultural del chamanismo. Pero seguramente es demasiado uni-

lateral derivado exclusivamente de la historia ártica, como numerosos autores modernos propenden a hacerlo (cf. Ohlmarks, pp. 19ss.).

Léase, por ejemplo, en el informe ya mencionado de Rasmussen *(Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 127 ss.) la escena final de aquella sesión de chamanes que se celebra en caso de amenaza de hambre o de otras calamidades. Aquí, en efecto, mediante la confesión pública de las violaciones de los tabús, que el chamán que vuelve de los infiernos exige e inclusive en caso necesario obtiene violentamente por medio de una inquisición penetrante e inexorable, conviértese el estado de animo de la comunidad, dominado por el temor de una catástrofe inminente, en un sentimiento de liberación que se comunica a todos y les confiere nueva confianza.

También en otros informes se nos describe en detalle esa función social del chamán, de modo que no puede dudarse que esta vivencia anímica, que libera a la colectividad de un peso que la oprime, ha de constituir un elemento importante del chamanismo. De ahí que no sea ciertamente casual que el cargo del chamán no sea hereditario, sino que descanse en las facultades de personalidades escogidas, facultades que se han revelado y que se desarrollan durante un aprendizaje y se demuestran mediante determinados fenómenos, y que los chamanes entren como primeros en acción en la cura de los enfermos, la defensa contra las plagas y como profetas, o sea en aquellas situaciones en que el hombre necesita particularmente una liberación, y en un sentido concreto e inmediato.

## 1. Cura de enfermos por medio de lucha

Para una ilustración más viva, dejemos que algunos informes hablen por sí mismos. El número de descripciones justas y detalladas es extraordinariamente grande. Toda vez que aquí sólo nos interesa la comprobación de algunos rasgos típicos y no perseguimos en modo alguno un informe completo sobre el grado de su extensión, podemos limitamos a unos cuantos relatos.

Una descripción muy vivida de la cultura espiritual y en particular de la actividad de los chamanes nos la proporciona Koch-Grünberg a propósito de los *taulipang,* tribu karaiba del noroeste de la América del Sur, en la región del Roroima. Se trata de un pueblo agricultor selvático en cuya economía juegan, sin embargo, un papel importante la caza y la pesca. Pero no sólo en la economía, sino que la descripción de Koch-Grünberg deja la impresión que también la vida espiritual de este pueblo se halla fuertemente dominada por plasmaciones que pertenecen a los dominios de la caza y la pesca. Ante todo, forma parte de

ello la gran importancia que se atribuye a los espíritus que corresponden a la categoría del "señor de los animales" (cf. cap. vi, 1). Son éstos en gran número, entre los cuales se destacan algunos por su mayor importancia. Figura como superior Keyeme, "padre de todos los animales" y particularmente de las aves acuáticas, que son sus nietos. "Es como un hombre, pero, cuando se pone su piel coloreada, es como una gran serpiente de agua..." A su lado está Rato, "padre de todos los peces", llamado también "padre de las aguas", con su mujer de igual nombre, la "madre de las aguas" (III, pp. 176 *ss.).*

Si conservamos para estos seres la designación de "espíritus", de la que se sirve el autor, lo hacemos para simplificar. Sin embargo, hay que tener presente la vaguedad de la expresión. Lo propio se aplica a la designación de "alma". Así, por ejemplo, es corriente en los informes hablar del "alma" del chamán, que es la que emprende el viaje al más allá, en tanto que su cuerpo permanece en el lugar de la acción, pero sin que la naturaleza de dicha alma se deje determinar con mayor precisión. Precisamente entre los taulipang, las representaciones de esta llamada alma y de las almas de los difuntos se relacionan íntimamente con las de los espíritus. Con el nombre de "Mauari" se designan tanto los espíritus importantes, los "señores de los animales", como todos los demás espíritus, en particular las almas de los hombres-médicos y de toda clase de "espíritus auxiliares" y, en general, también las almas de los difuntos, en el reino de los muertos. El alma que se separa del cuerpo en vida tiene absolutamente el mismo aspecto del hombre entero, de modo que a menudo se la confunde con un individuo o se la considera por lo menos como tal. Y en forma análoga, la idea de las almas en el reino de los muertos es mucho más concreta que, por ejemplo, la nuestra. En efecto, los difuntos no sólo comen y beben, sino que también se reproducen: las mujeres paren niños, y todos pueden volver a morir (III, pp. 170ss.). Es ésta la típica concepción monista de la vida, tal como la encontramos entre los antiguos agricultores, pese a que los taulipang —en cuanto tribu de los karaiba— pertenezcan predominantemente a la cultura de los pueblos agricultores más jóvenes. En la última parte de este libro se someterán las ideas de las "almas" y los "espíritus" a un examen particular, de modo que podemos limitarnos aquí a prevenir una confusión entre los conceptos en cuestión y los nuestros.

La ceremonia celebrada por un chamán con el objeto de curar a un enfermo presenta entre los taulipang el siguiente curso externo que es típico de muchas prácticas chamanistas: El enfermo está tendido en la hamaca en la cabaña totalmente a oscuras, y a su lado está sentado el chamán sobre un taburete de madera tallado en la forma de un animal.

Tiene en la mano derecha un haz de ramas con hojas frescas, que aquí juega el papel de la matraca, de uso más corriente entre los indios. Durante su canto monótono, golpea el piso al compás, con las ramas. Da grandes pitadas a un largo cigarro y sopla el humo, con bocanadas sonoras, sobre las partes dolorosas del cuerpo del enfermo. El narcótico más importante es el jugo de tabaco, que aquél bebe, haciendo gárgaras, hasta que su "alma" se haya desprendido del cuerpo y se haya elevado. Va al reino de los "espíritus", que se sitúa en las montañas y trae de allí un espíritu auxiliar, las más de las veces un chamán fallecido. A partir de aquí representa ante los presentes, con una increíble capacidad de variación de la voz y de ventriloquia, lo que va experimentando. El espíritu auxiliar traído pronuncia a través de él palabras emitidas con voz bronca; ha llevado consigo a su perro, un jaguar, al que se oye gruñir. Unos tras otros van llegando más espíritus, que se anuncian en plena oscuridad con voces, entre ellos también los "señores de los animales", como la "madre de las aguas". Los diversos "espíritus" hablan entre sí, y también los presentes hablan con los "espíritus", les hacen preguntas y reciben respuestas en forma de oráculos. Una clase especial de "espíritus" es la de los Ayug, cuya condición, infortunadamente, no resulta muy clara; en todo caso, se relacionan con determinados árboles de los que se obtienen medicamentos. Pasan por ser los espíritus auxiliares más poderosos. Inclusive la "madre de las aguas" huye en presencia de un Ayug, según lo comprueba triunfante éste mismo, lo que las personas presentes celebran con sonoras carcajadas ^tomo III, páginas 190 ss.).

Hasta aquí la descripción muy abreviada del curso externo. Koch-Grünberg está convencido de que la actividad del chamán constituye una fuerte influencia sugestiva sobre el enfermo. Menciona (p. 200) que el viajero Im Thurn cayó, después de poco tiempo, en ocasión de un tratamiento parecido, en una especie de aturdimiento, en el que ya no tenía ningún poder sobre su voluntad ni recuerdo alguno.

Va de sí que un individuo dotado de tales facultades extraordinarias, que posee según su propia creencia y la de los demás, haya de ocupar en la sociedad humana un lugar muy destacado. Puede, en efecto, viajar al remo del más allá, de los espíritus no terrenos; puede hacer venir a dichos "espíritus" y darles órdenes; puede transformarse él mismo, poniéndose la "vestimenta" en un jaguar, en tapir o en buitre real; no va, después de su muerte, al reino de los mortales ordinarios, sino que permanece para siempre en la región montañosa de aquellos "espíritus"; es omnisciente (a Roth, p. 343, le dijo un chamán con mirada aniquiladora: "¡Conozco todas las cosas!"); puede interpretar correctamente sus sueños y los de los demás, y conoce los mitos de la

tribu mejor que los mortales ordinarios. Todo esto lo capacita para ser el jefe espiritual y a menudo también el político de su pueblo.

En consonancia con estas facultades excepcionales, es muy intenso el aprendizaje a que ha de someterse y que en ocasiones dura hasta 25 años. Durante éste ha de soportar pruebas increíbles: aislamientos prolongados, periodos de ayuno cuya duración parece imposible y tormentos corporales. No cabe duda que no se trata en ello exclusivamente de medios psicotécnicos para el desarrollo de la capacidad de concentración intelectual, sino que cada una de esas pruebas deriva de modelos míticos, como en muchos casos se nos informa expresamente.

Pero a nosotros interesan en particular, de las descripciones de Koch-Grünberg, los datos que obtuvo de un chamán a propósito de la naturaleza interna de una de estas ceremonias de curación de enfermos (III, pp. 211 ss.): Se considera como causante de la enfermedad a un "espíritu" hostil que dispone de "armas" correspondientes. El proceso del tratamiento constituye una lucha muy reñida en el dominio espiritual entre el chamán y el antagonista hostil. Ahora bien, en toda lucha lo que importa, si se quiere vencer, es ser más fuerte y poseer mejores armas y tropas auxiliares que el enemigo. Todo esto se representa en forma plástica y concreta. El chamán ha de subir con ayuda de una escalera a la casa de los "espíritus". Esta escalera la confecciona cortando algunos pedazos de un bejuco que desmenuza finamente, y que, mezclados con agua, bebe hasta vomitar. (El bejuco como escalera del cielo forma parte de las concepciones míticas de los taulipang. Según uno de los mitos, también la Luna se encaramó en tiempos pasados al cielo sirviéndose de un bejuco.) La primera lucha es a propósito de dicha escalera. El "espíritu" hostil, que llega también a la tierra de los espíritus (se trata las más de las veces del "alma" de un chamán malo que no ha muerto, y sobre todo de una tribu extranjera o enemiga), trata de cortar la escalera, para que el chamán auxiliador no pueda regresar. Esto es impedido por los espíritus auxiliares del chamán, especialmente por los Ayug, "espíritus" de los árboles medicinales. Sin embargo, todos estos espíritus auxiliares sólo entran en función si el chamán es efectivamente más fuerte que su contrincante. Si observan que la relación de las fuerzas es inversa, entonces se vuelven inclusive contra el mismo chamán y matan a su "espíritu". Pero en general se supone desde un principio que el "enemigo" es más débil.

El duelo propiamente dicho entre los dos contrincantes empieza primero con una escaramuza de fanfarronería, en la que se muestran mutuamente sus "armas". Éstas constan de las clases más diversas de tabaco, de determinados cristales, que se designan como "flechas" de los espíritu* auxiliares, y *de todas las hojas que emplean los médicos ma-*

gos *en las curaciones, de las más finas, hasta las más gruesas.* Se pone en ello de manifiesto que el chamán auxiliador posee muchas más y mejores "armas" que su adversario. A continuación empieza una lucha muy real, con toda clase de transformaciones de los dos contrincantes, que termina con la victoria del chamán auxiliador, quien mata a su adversario. Esto por lo general tiene como consecuencia que muera también el individuo vivo que pertenece al "espíritu malo" a menos que pueda salvarse con "armas" adecuadas.

En todos estos acontecimientos del "reino de los espíritus" participan los presentes, porque el chamán que los "representa" se los describe concretamente. O sea, pues, que *toda la ceremonia es un espectáculo,* en el que se representan acontecimientos que se repiten en forma estereotipada y se refieren a la esencia de la enfermedad y su curación. En *tal sentido, las sesiones chamanístas no se distinguen de la mayoría de las otras celebraciones religiosas,* que son también *representaciones dramáticas* de acontecimientos del tiempo originario, en la mayor parte de los casos.

Y en otro aspecto más, el chamanismo y los demás cultos religiosos surgen del misino trasfondo, a saber: *los fenómenos de este mundo, que se observan en hechos aprehensibles, se interpretan como acontecimientos paralelos de procesos espirituales que sólo se pueden experimentar de modo especial.* Así, por ejemplo, el proceso de la madurez en el adolescente no se considera solamente como un fenómeno biológico que como tal se comprueba, sino que la atención se concentra en un proceso espiritual que permite comprender como algo conexo la mortalidad y la capacidad reproductora del hombre. Esta concepción se pone de manifiesto de modo particularmente claro entre los australianos. Para ellos, el embarazo de la mujer no es sólo la consecuencia de un acto biológico de procreación, sino que la mayor importancia la reviste el proceso espiritual del hallazgo del "hijo del espíritu" por parte del padre y su penetración en el cuerpo de la madre (cf. cap. i, 4). Así también entre los taulipang *la enfermedad no es solamente un proceso que tiene lugar en el dominio de lo orgánico,* sino que lo esencial es para ellos el proceso espiritual paralelo, que aquí se concibe como *duelo entre fuerzas espirituales,* durante el cual forman también parte de las "armas" curativas del chamán las plantas medicinales. Péro tampoco éstas son simplemente elementos vegetales concretos, sino que les corresponde asimismo un "doble" espiritual, como el de los espíritus Ayug. "Si un individuo deja que se pudran peces, tiran sobre él con sus flechas, para que caiga enfermo y tenga fiebre. El individuo no se da cuenta del tiro, y no es sino al llegar a su hogar cuando empieza a sentir dolores en el vientre, en la cabeza, en las orejas, en los brazos y las

piernas. Sólo el pez que ha disparado la pequeña flecha sabe de lo que se trata" (Koch-Grünberg, ni, p. 179). Nosotros diríamos acaso: el comer pescado corrompido puede tener como consecuencia un peligroso envenenamiento. Este enunciado concreto se encuentra *también* en la descripción de los indios. Pero, ¿qué dice la indicación de que el pez ha disparado una flecha? ¿Tenemos derecho de interpretarla literalmente en el sentido más burdo de la palabra y deducir de ello la "mentalidad mágica" del primitivo? ¿Es realmente tan extraño que un pueblo lanzador de flechas se sirva de esa imagen gráfica para describir con ello un proceso que sólo puede experimentarse por medio de un "rodeo espiritual"? Para no anticipar, digamos aquí solamente que también los espíritus auxiliares, y en particular los Ayug relacionados con los árboles medicinales, tienen tales "flechas". Pero subrayemos en particular el dato según el cual entre las "armas" del chamán figuran también todas aquellas hojas que se emplean en las curaciones, porque habremos de volver todavía sobre este hecho importante y sobre la concepción de los pueblos primitivos acerca de la naturaleza de la enfermedad (cf. cap. xvi, 3).

El carácter particular de la práctica chamanista se nos ha aclarado con el informe de Koch-Grünberg. La mayor parte de sus rasgos se repite en innumerables informes sobre otros pueblos: la elevada posición social del chamán, su duro aprendizaje, el empleo de narcóticos para liberar del cuerpo del chamán a su "alma", su errabundaje en regiones del más allá, su íntimo contacto con los "espíritus auxiliares" entre los cuales ocupan el primer lugar determinados animales (sobre todo grandes animales carniceros), y otros. Ahora bien, en el centro de la ceremonia particular aquí descrita figura la *idea de la lucha y* de la prueba de fuerzas entre dos poderes hostiles, de los que el chamán preside y dirige al que es favorable al paciente y a la comunidad más próxima, en tanto que el poder hostil se introduce desde fuera, como se pone de manifiesto en la enfermedad. Y si bien la lucha tiene lugar en el dominio espiritual, no por ello está menos íntimamente ligada a las formas de vida humanas. En la mayoría de los casos, el "espíritu" hostil se designa como perteneciente a un chamán "forastero". El conjunto da la impresión de una lucha entre grupos humanos, en la que se unen los amigos de uno de los grupos a éste, y los amigos del otro, al otro. Pero se percibe claramente, a través de las descripciones detalladas, que el pensar de dichos hombres se halla dominado por completo por esta bipartición, en cuya virtud los hombres, los animales, las plantas y todas las cosas de este mundo se les presentan bien como enemigos, bien como amigos. Todo lo extraño es en este sentido desde un

principio, enemigo, y todo lo familiar y perteneciente a su propio medio es amigo.

Koch-Grünberg (III, pp. 216 ss.) ilustra el concepto del *Kanaime,* que se encuentra en casi todas las tribus de las Guayanas, y que equipara lo extraño con lo hostil. Todas las tribus vecinas enemigas se consideran como Kanaime. "Una tribu designa siempre de esta manera a la otra." "Ni siquiera el parentesco lingüístico próximo protege contra tal reproche."

La ceremonia chamanista muestra claramente que tal enemistad no se entiende solamente en el sentido escueto de enemistad humana, sino que se encuentra arraigada en el orden del universo. Esto me hace recordar espontáneamente la doctrina de Zaratustra, de la lucha de los poderes buenos contra los malignos, en la que todas las partes de este mundo se clasifican desde el punto de vista de su pertenencia al bien o al mal. Se trata en nuestro caso, sin duda alguna, de la forma más antigua de esta partición dual de la realidad, en la que en lugar del bien y el mal figuran, en fonna más concreta, el amigo y el enemigo, lo propicio y lo desfavorable, pero ya absolutamente como el fondo espiritual de la naturaleza del mundo.

Veremos todavía que las ceremonias chamanistas no siempre tienen lugar sobre dicho trasfondo dualista. Pero la que aquí se ha descrito está por completo bajo el aspecto de la lucha real, y *las figuras divinas no parecen jugar papel alguno,* A no ser que a los numerosos "espíritus" hubiera que atribuirles en alguna forma cualidades divinas. Sin embargo, esto no se desprende directamente del informe de Koch-Grünberg.

Las grandes figuras de los relatos míticos de los taulipang no aparecen en su práctica chamanista, con la excepción de la sola mención de la "madre de las aguas", que aparece entre los "espíritus" nombrados por el chamán, contesta en forma de oráculos las preguntas que se le hacen, y acaba emprendiendo la fuga ante otro espíritu, de lo que éste puede vanagloriarse triunfalmente. Pero, es el caso que la "madre de las aguas" pertenece, sin lugar a duda, a la categoría divina de los "señores de los animales", que ya no domina en la religión de dicha capa de cultura, y que, en consecuencia, lleva como "espíritu" una existencia de supervivencia. Vemos aquí, lo mismo que en el caso de la Sedna de los esquimales, que ese tipo de ser divino no goza, o ya no goza más, de gran prestigio; de modo análogo a como la mayoría de los seres divinos de esta clase se caracterizan entre los taulipang siempre, primariamente, como malos; y hasta ahora no nos hemos enterado de otros hechos de los que pudiera derivarse dicho carácter (cf. cap. xvi, 5).

## 2. TRASMISIÓN DE LA SALVACIÓN DIVINA

Pese a que en su curso externo las ceremonias chamanistas no varían en gran parte, presentan a menudo, en otros pueblos, trasfondos espirituales muy distintos. Así, por ejemplo, si entre los taulipang no se comprueba, en los informes directos, enlace alguno entre los chamanes y los poderes divinos, en otras formas chamanistas los poderes divinos aparecen en primer plano. Para no tratar más que un solo ejemplo de esta clase, me refiero a una comunicación de Petrullo (1939) sobre los *yaruro,* resto de un pueblo en vías de extinción, de los pequeños afluentes del Orinoco, en el sur de Venezuela. El grupo visitado por Petrullo sólo contaba 150 almas, que llevan una existencia de nómadas fluviales y viven de peces, cocodrilos y tortugas, pero también de los productos de la caza terrestre y de la recolección de plantas y miel silvestre.

En sus exiguos mitos sobre la creación aparece en el centro una deidad suprema femenina llamada Kuma. A su lado se encuentran, cual figuras divinas, la serpiente y el jaguar, y una diosa de figura humana, Hatschawa, que es la que hizo surgir a los hombres de una cueva. El chamán es el guía político de una horda de economía colectiva. Frente a la extinción inminente del pueblo, el pensamiento de los yaruro está dominado por la idea consoladora de que, después de su muerte, la divina Kuma los acogerá en su reino en donde, como pueblo elegido, lo pasarán mucho mejor que sus enemigos mortales, los llamados "racionales", o sea la población mestiza, que habita en los llanos del Orinoco. La tierra de Kuma no está localizada exactamente. Por una parte parece como si se la representaran en el cielo, pero por otra parte al occidente, probablemente bajo el horizonte, de donde parten a menudo peculiares fenómenos luminosos, que se consideran como mensaje consolador de Kuma.

Si Koch-Grünberg sólo había descrito en detalle la ceremonia de curación de enfermos, aunque insistiendo reiteradamente en que los chamanes son también profetas, videntes e intérpretes de los sueños, Petrullo, por su parte, sólo informa de aquellas ceremonias en las que el chamán aparece como pregonero de mensajes divinos. Pero no se traslada a algún reino de los espíritus, sino directamente a la tierra de Kuma, y lo ayudan para ello una enorme cantidad de cigarros y cigarrillos —el fumar ritual juega, lo mismo que en toda América, un gran papel— y de bebidas alcohólicas. Una vez llegado a la tierra de la diosa, le salen al encuentro las figuras divinas de los mitos del tiempo originario, una tras otra, y finalmente, en la mayoría de los casos, la propia Kuma. Estas deidades hablan a través del chamán al pueblo reunido,

consistiendo el arte del chamán en improvisar y componer versos, de los que recita cantando una cantidad enorme (hasta 6000), ya que la sesión se prolonga siempre por toda la noche.

Tanto el estilo de los poemas y las composiciones como también el contenido intelectual de los versos son siempre del mismo tipo, aunque con ligeras variaciones. El contenido principal consiste en un augurio siempre repetido de que las deidades aman al pueblo de los yaruro y de que sus miembros lo habrán de pasar bien cuando después de la muerte arriben a la tierra de Ruma. También el autor forastero Petrullo, que por lo visto logró resolver la tarea difícil de granjearse la simpatía de un pueblo medroso de tan antiguo estilo cultural, fue incluido en la promesa. Ruma lo saludó por mediación del chamán de la siguiente manera: "Saludos para ti, hombre, saludos. Tu mujer te espera. Está bien de salud, pero piensa que su marido está ausente ya tanto tiempo, que tal vez esté muerto... Pero está bien que se encuentre conmigo [Ruma] y con mi pueblo. Él es bueno. Me da un cigarro. Yo le daré un caballo cuando vuelva a nacer en mi tierra [la de Ruma], Le daré [entonces] plata... Lo quiero, al buen hombre, y lo querré en mi tierra... me ha dado de beber como tú, pueblo mío. Como tú, pueblo mío, vendrá él a mi tierra, la tierra de los yaruro" (Petrullo, página 252).

Esta promesa del chamán es solamente consoladora. El chamán no ha desarrollado —por lo menos en este caso— una visión verdaderamente profética; porque lo cierto es que Petrullo no era casado, sino que había declarado serlo para simplificar las cosas; pequeña mentira que el chamán no acertó a descubrir.

También las "almas" de los difuntos, que se encuentran ya en la tierra de Ruma, entran en relación con el chamán y hablan por su mediación a los presentes. Éstos abrazan entonces al chamán, con la idea de que abrazan a su difunto pariente, y le dan a aquél un cigarro o cosa por el estilo, que en esta forma es dado al difunto. Porque al día siguiente el chamán ya nada sabe de los acontecimientos. En su opinión, no es más que un médium, y todos se esfuerzan por describirle exactamente lo que ocurrió durante la noche.

Aquí tenemos, pues, una ceremonia chamanista en la que nada se dice de una lucha y en la que, antes bien, las figuras divinas aparecen en primer plano. Habría que mencionar, todavía, que se dice de Ruma que en su tierra hay un solo ejemplar, particularmente grande, de todos los géneros animales y vegetales (Petrullo, p. 237), rasgo, éste, que ya encontramos de modo parecido como característica particular del "señor de los animales".

Ahora bien, cabría pensar que la ausencia de las descripciones de

alguna lucha se relaciona con el hecho de que en esas sesiones no se trataba de curaciones de enfermos sino de profecías. Pero conocemos muchas descripciones de otros pueblos, en las que se trata expresamente de curaciones de enfermos y, sin embargo, el contenido interior de la ceremonia coincide por completo con el que se acaba de describir. Así, informa Róder acerca de una ceremonia de la isla Ceram, en la que el chamán emprende un viaje al cielo para recibir de manos de la deidad que tiene su trono en el cielo superior, el noveno, una pátera de agua, y toda la tensión de la comunidad que espera abajo se concentra en si el chamán consigue el agua salvadora.

Los viajes de los chamanes al cielo, con objeto de visitar la deidad y de obtener de ella tanto la salvación en el sentido más general como los medios de curación de las enfermedades, están muy extendidos. Eliade *(El chamanismo,* Fondo de Cultura Económica, p. 373) ve en esta forma la práctica propiamente dicha y auténtica del chamanismo, en tanto que las otras formas, tal como la del viaje del chamán al reino subterráneo de los muertos, serían, según él, secundarias. En favor de su punto de vista cabe aducir algunos argumentos tomados de nuestros propios razonamientos, en tanto que otros hechos hablan, en mi opinión, en contra de la prioridad del viaje al cielo en el chamanismo. Por lo menos en algunas regiones, en particular en Indonesia, la difusión del chamanismo parece hablar en favor de la opinión de Eliade, ya que este fenómeno cultural suele encontrarse por lo regular allí donde la idea de una deidad celestial figura en primer plano, en tanto que falta entre los pueblos, donde no existe dicha deidad o donde carece de importancia.

Por otra parte, hay ejemplos de que la fundamentación mitica del origen del chamanismo señala claramente el viaje al cielo. Así, por ejemplo, informa Nimuendaju (p. 32), a propósito de los *apapocuva* en el sur del Brasil, que el hijo del dios creador inventó la práctica chamanista con objeto de poder ponerse en relación con su padre, retirado "a las lejanías más remotas de la eterna oscuridad". Trátase de aquella ociosa deidad creadora y celestial, una de cuyas características es no mantener ya relación alguna con los mortales. O sea, pues, que aquí la fundamentación del origen del chamanismo se relaciona a tal punto con las representaciones religiosas dominantes, que una conexión originaria resulta verosímil.

Al tratar de la deidad del cielo, hemos destacado además su carácter amítico. Si se quisiera suponer que en cualquier tiempo muy primitivo esta idea de dios dominó la religión —lo que por nuestra parte, basándonos en el material etnológico, no estamos dispuestos a admitir—, entonces habría que aceptar también para dicha época cultural la falta

de cultos religiosos, ya que el culto se basa en el conocimiento mítico del mundo. Con tal supuesto, partiendo del carácter del chamanismo, la prioridad del viaje al cielo resultaría muy probable, ya que precisamente la falta de los cultos colectivos podría ceder un lugar importante a la actuación de determinadas personalidades, inspiradas por la deidad.

Podría aducirse además otro argumento en favor de la tesis de Eliade, a saber: El viaje de los chamanes al reino subterráneo de los muertos, del que se nos habla a menudo, sirve, lo mismo que el viaje al cielo, como mediación de salvación. Y el reino de los muertos es el lugar de salvación, sólo porque es la morada de la deidad, según lo veremos todavía (cf. cap. xrv, 2). Ahora bien, ya tuvimos ocasión de exponer que esta deidad localizada en el reino de los muertos se basa en una idea de dios muy distinta: la deidad dema. En su caracterización señalamos expresamente que actuó predominantemente en el tiempo originario y que, según la creencia de los hombres, ya no está presente. Este carácter particular de la idea de dios podría esgrimirse como contradicción a la actividad del chamán.

Por otra parte el lugar de salvación, en la creencia de muchos pueblos —independientemente de las prácticas chamanistas—, es el reino de los muertos, y las descripciones de los viajes de los chamanes a este reino —tal, por ejemplo, el canto XVI, ya mencionado, de la *Kalewala*— en modo alguno dan la impresión de faltos de autenticidad. En general, pese a los argumentos que se acaban de aducir, subsiste el hecho de que la actuación de los chamanes se enlaza en formas vivas con las concepciones más diversas, sin que en ninguna de ellas se imponga una idea chamanista especialmente auténtica. Por esta razón, dejamos sin respuesta la cuestión acerca de la prioridad del complejo de las ideas a las que se enlaza hoy el chamanismo, y con ella también la cuestión acerca del origen histórico-cultural del fenómeno. En un pueblo determinado a menudo sólo se dará una sola forma de la técnica chamanista, y ésta se rige por las concepciones religiosas de la visión del mundo, dominantes en dicho pueblo. Un pueblo que cuente con prácticas chamanistas pero que por otra parte no preste atención a la idea de un dios del cielo, tampoco sabrá de un viaje al cielo del chamán. Pero existen además ejemplos de que los chamanes de uno y el mismo pueblo pueden servirse de las formas más diversas cuando en la estructura cultural de dicho pueblo se encuentran unos al lado de otros diversos contenidos de la visión del mundo. La cultura sorprendentemente compleja de los *esquimales* constituye un buen ejemplo de esta coexistencia simultánea de formas heterogéneas del chamanismo. Entre ellos, el chamán puede emprender tanto un viaje al cielo como

puede trasladarse a los infiernos, en particular al lado de Sedna. Pero también tenemos pruebas de la existencia de la idea, que entre los taulipang figura en primer término, de la lucha entre fuerzas amigas y hostiles, sin intervención alguna de seres divinos.

Así, por ejemplo, nos describe Rasmussen *(Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 43 s.) una escena de esa clase que presenció entre los esquimales *iglulik:* Un atardecer llegó un niño llorando a la cabaña —acontecimiento de hecho sin importancia—, sin que pudiera aclararse por qué lloraba. Un chamán que se hallaba casualmente presente se levantó de repente y salió precipitadamente de la cabaña. Después de aproximadamente media hora regresó jadeante, con los vestidos hechos jirones y manchado de sangre, y se dejó caer agotado al suelo. Sostenía que el niño había sido atacado por un espíritu malo que él acababa de vencer en un terrible combate. Pese a que la sospecha era obvia de que él mismo había desgarrado sus vestidos y se había manchado con la sangre de foca conservada frente a la cabaña, no apareció entre los presentes la menor duda en cuanto a que efectivamente hubiera sostenido el combate con aquel espíritu, salvando en esta forma al niño. Rasmussen, que conoció a dicho chamán más de cerca, está inclusive convencido de que éste —pese a su burdo engaño— sostuvo efectivamente fuera de la cabaña, en la oscuridad y el frío, una lucha imaginaria con espíritus.

También en una versión esquimal del viaje del chamán hacia Sedna, que describimos como una figura divina (cap. vi, 2) en la que parecen haberse fundido vivamente la idea del "señor de los animales[0] y la idea de la deidad dema, aparece el motivo de la lucha en primer plano. En efecto, el chamán ha de amenazar a Sedna con un bastón, y aun, si es necesario, apalearla, para arrancarle un alma robada (Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* p. 101). Esto constituye una prueba, por una parte, de que la figura de Sedna ha perdido ya el nimbo de lo divino (ya que en otro caso esta forma irreverente de la obtención de la salvación, que casi nunca encontramos en el dominio de los pueblos primitivos, no sería posible) y, por otra parte, una expresión directa de la idea de la lucha entre poderes antagónicos de este mundo, que se denominan "espíritus".

### 3. El carácter de aplicación del chamanismo

Si sospechamos un origen unitario del chamanismo, sugiérese inmediatamente el supuesto de que éste hubo de aparecer en el lugar de su origen inicialmente en una sola de esas formas. Y esta forma "primaria" habría dependido de las plasmaciones de la concepción religiosa del

pueblo entre el que aquélla se produjo por vez primera. Sin embargo, a partir de los datos actuales, difícilmente se deja reconstruir aquel estado originario. En efecto, la actividad del chamán es siempre "aplicación", y hubo de serlo desde sus principios mismos, porque lo es por su esencia. No existe, en efecto, chamán alguno que no quiera procurar salvación o evitar calamidades. El fundamento de ello está en sü capacidad particular, a la que él sólo puede conferir eficacia en el marco de ideas que dicen algo acerca de dónde y cómo se puede conseguir la salvación y de cómo se pueden evitar los males. Y tales representaciones han de estar incluidas en la visión del mundo del pueblo en cuestión, e independientemente de si en dicho pueblo existe o no el chamanismo.

Para el enjuiciamiento de la actuación chamanista hay que tener presentes dos distintas cuestiones fundamentales, a saber: por un lado la cuestión acerca de la capacidad particular del chamán. ¿Cuáles son las condiciones reales que capacitan a determinados individuos para ser mediadores de salvación en mayor grado que otros? ¿Se basan las facultades extraordinarias de los chamanes únicamente en afirmaciones mentirosas, creídas por una multitud supersticiosa, o se dan, por el contrario, tales facultades en realidad? Ésta es propiamente la cuestión acerca de la naturaleza de la verdadera magia, y de ella nos ocuparemos en la sección siguiente.

Por otra parte, la cuestión acerca de los contenidos de las concepciones, de los que se sirve el chamán, requiere un examen complementario. Al respecto, los ejemplos aducidos hasta el presente habían mostrado dos complejos claramente discernibles. En efecto, por un lado trátase en la práctica chamanista de una lucha entre poderes amigos y hostiles, sin intervención esencial de seres divinos; y por el otro, el chamán suele trasladarse al reino de la deidad, para obtener la salvación directamente de ella y trasmitirla a los hombres. Para la cuestión de principio no necesitamos distinguir aquí si el viaje lo lleva al cielo o al reino subterráneo de los muertos. En ningún caso se revela en la idea del viaje del chamán al más allá, con el propósito de obtener de la deidad la salvación suplicando o arrancándosela por la fuerza, el aspecto sublime de la forma de la respectiva religión. Éste sólo se revela, sin duda, en aquellas formas de la expresión religiosa que no ven en la deidad predominantemente al dispensador de salvación. En éstas, el aspecto divino del universo se concibe simplemente como grandioso, y sólo son consideraciones secundarias, demasiado humanas y orientadas a la consecución de ventajas prácticas, las que empiezan por verlo desde el punto de vista de la simpatía para el hombre. Sin duda alguna, la expectativa de salvación se halla en la naturaleza humana,

pero su penetración en el concepto religioso del mundo, que inicialmente sólo es cognoscitivo, constituye ya el primer paso hacia la inversión de la actitud verdaderamente religiosa: el deseo humano general de obtener de la deidad la salvación induce al supuesto de considerarla como resultado de las ceremonias efectuadas.

En esta conexión examinemos la cuestión previa acerca de si el chamán puede o no designarse adecuadamente como sacerdote, porque la contestación a esta pregunta proyecta sobre la actuación chamanista una luz especial. Si vemos en el sacerdote al guía de una comunidad que se reúne para un acto piadoso, entonces el chamán no es un sacerdote, por el simple hecho de que ni sus actos ni los sentimientos de su comunidad son "piadosos'". En efecto, la actitud piadosa —como tratamos de mostrarlo anteriormente (cap. íx, 2)— es la concentración consciente en la actitud y la actuación divinas, y la actividad piadosa es la adaptación al orden divino del universo, que contiene la salvación porque corresponde al verdadero ser del hombre. Pero si la salvación se espera como consecuencia de la actividad piadosa, entonces el guía de las ceremonias se convierte en mediador de salvación. Sólo en este sentido el chamán se aproxima al sacerdote y sólo a partir de aquí se explica, en mi opinión, que al chamán se lo considere normalmente como sacerdote. Veremos todavía ejemplos que permiten apreciar que los pueblos primitivos distinguen estrictamente entre el verdadero sacerdote y el chamán.

Y si en una de las dos formas examinadas hasta aquí, la actividad del chamán puede considerarse, por lo menos secundariamente, como sacerdotal, es cierto que, en general, en su actividad puramente combativa dicho carácter no se le puede reconocer. Representémonos la ceremonia de curación del enfermo de los taulipang y preguntemos por las referencias a la realidad en que se fundamentan las ideas que en aquélla se expresan. Vimos que la actividad del chamán no se refiere a la acción de poderes divinos, porque indudablemente las figuras del tipo del "señor de los animales" ya no poseen en la ceremonia carácter divino alguno, sino que han degenerado a la categoría de espíritus. El fundamento propiamente dicho de la actuación chamanista reside en la inteligencia de que el mundo se presenta al hombre bajo dos aspectos, uno amigo y otro hostil. Se trata de la intuición de la "lucha" en el mundo, de la relación favorable-hostil que todas las cosas de este mundo parecen guardar entre sí cuando se empieza por considerarlas desde este punto de vista. Esta forma de la práctica chamanista, que descansa por completo en la idea de la lucha, constituye por ello uno de los testimonios más vivos. Entre los taulipang —lo mismo que en numerosos otros ejemplos— nada habla en favor de que la relación

favorable-hostil entre las cosas de este mundo haya sido acogida como elemento en la concepción religiosa del universo. Manifiestamente es, antes bien, una forma de ser del mundo, que no se refiere a la actividad divina. La hostilidad designada con el concepto del Kanaime puede adoptar formas muy reales como, por ejemplo, la de la enemistad entre dos pueblos que se manifiesta en la guerra. Pero es mucho más que esto y, sobre todo, es otra cosa. En efecto, el Kanaime describe la enemistad entre todas las cosas de este mundo; pero ante todo se refiere a las actuaciones espirituales invisibles que se enfrentan unas a otras como enemigas. Bajo dicho concepto cae ante todo la enfermedad. A partir del elemento humano se trata de un punto de vista obvio, y por consiguiente comprensible, de la visión del mundo. Contiene asimismo un conocimiento de la forma de ser hostil en el mundo, que probablemente hubo de conducir inclusive a conquistas de carácter concreto histórico-cultural, como habremos de mostrarlo todavía al tratar de la enfermedad y de las plantas medicinales. Pero no contiene inteligencia alguna de la naturaleza propiamente dicha de los fenómenos, porque una indicación acerca de la *naturaleza* del mosquito, por ejemplo, no partirá de la cuestión de si éste es favorable u hostil al hombre. De ahí que, al intervenir en esta pugna de las cosas y los acontecimientos, no se pueda considerar al chamán como sacerdote, porque no se trata, en esta lucha, del orden divino.

Otro conocimiento de la naturaleza del mundo, en el que se fundamenta el chamanismo y sin el cual éste no se concibe, es el del dualismo psicofísico —lo que precisamente la ceremonia de los taulipang muestra claramente—, que, sin embargo, hemos encontrado también fuera del chamanismo, al tratar de los australianos noroccidentales (cap. v, 1) y, concretamente, en la idea de los “hijos del espíritu". El conocimiento de esta bipartición del mundo en fenómenos que se dejan captar por los sentidos, y sus “dobles" espirituales, se ha obtenido sin duda independientemente de la técnica chamanista, porque es el caso que encontramos sus formas de expresión en las conexiones culturales mas diversas. Sin embargo, doquier que existe la práctica chamanista, ésta aparece siempre ligada a dicha concepción dualista del mundo, como resulta ya de la facultad característica del chamán de que su “alma" pueda separarse de su cuerpo.

Sin duda, la partición dualista del mundo en fenómenos aprehensibles por medio de los sentidos y en fenómenos espirituales paralelos, pero separados de los primeros, está muy extendida, pero no constituye en modo alguno un fondo común de todos los pueblos primitivos. Así, en la capa de los antiguos agricultores domina absolutamente una concepción monística de la vida (cf. cap. xiv, 3). Pero toda vez que

el chamanismo está ligado por su técnica y por su naturaleza con la concepción dualista del universo, es natural que sólo muy raramente se lo encuentre entre los pueblos de los antiguos agricultores. Sin embargo, P. W. Schmidt (ix, p. 217), pese a que en un punto esencial sustenta un criterio coincidente con el nuestro, ya que señala que el chamanismo se sirve no sólo de las ideas religiosas del mundo sino también, secundariamente, de los actos de culto verdaderamente religiosos, es de opinión contraria por lo que se refiere a la relación del chamanismo con la cultura de los pueblos agricultores. La convicción expresada a menudo no sólo por él sino por muchos representantes de la Escuela de Viena en el sentido de que todos los rasgos que no pertenecen a la religión del dios supremo no pueden contarse como pertenecientes a las llamadas culturas originarias, sino que deben haber aparecido en épocas posteriores, y en particular en la cultura de los pueblos agricultores, indudablemente corresponde a los hechos en muchos casos, tales como la caza de cabezas, el canibalismo o los sacrificios humanos. Sin embargo, los hechos que se acaban de señalar hacen imposible, en mi opinión, que el chamanismo se pueda "atribuir subrepticiamente" también a los antiguos agricultores. Cabe, por otra parte, señalar, por lo menos, que el factor de voluntad y de poder ligado al chamanismo y a toda magia verdadera, no se acaba de adaptar a la mentalidad religiosa de los antiguos agricultores.

Habría que examinar todavía otras ideas que revisten importancia en las ceremonias chamanistas, pudiendo preguntarse ante todo por la naturaleza de los "espíritus" contra los cuales y con los cuales tienen lugar las luchas. Pero la cuestión de los espíritus la trataremos más adelante por separado. Y lo propio haremos con la naturaleza de las plantas medicinales y con la cuestión de la relación de los pueblos primitivos con la enfermedad (cf. cap. xvi, 2, 3), pese a que los tres problemas apenas se dejan separar de la actividad del chamán. Anticipemos aquí únicamente que las respuestas de los pueblos agricultores a estas cuestiones son perfectamente lógicas —como esperamos poder demostrarlo— y contienen una visión verdadera de las condiciones del mundo real, que no se deja sustituir por otro conocimiento.

### 4. La esencia de la verdadera magia

Si en la sección anterior nos hemos ocupado de las ideas que subsisten independientemente del chamanismo y a las que la actuación del chamán sólo se adapta para poder proporcionar la salvación a los hombres o protegerlos contra las calamidades, aquí habremos de dedicar un pequeño examen a las dos cuestiones fundamentales anteriormente

planteadas. Trátase en primer lugar de la cuestión acerca de la capacidad particular del chamán y de las condiciones reales que habilitan a un individuo para ser mediador de salvación en mayor grado que otros. El supuesto de que respecto a la afirmación de la capacidad especial sólo se trata de mentiras podemos descartarlo tranquilamente —por lo menos en relación con el origen del chamanismo—, inclusive en el caso de que en la práctica llegara a demostrarse que hay muchos charlatanes entre los chamanes. Sin duda, los mentirosos están dotados a menudo de mucha fantasía, pero no son tan productivos, que pudieran provocar un fenómeno verdaderamente nuevo y producir en sus semejantes una verdadera creencia en el mismo; por lo regular sólo se sirven de instituciones ya existentes.

Hemos visto que las prácticas chamanistas se basan en el dualismo psicofísico, si bien la idea de las entidades espirituales hubo de originarse sin la menor duda con absoluta independencia respecto de cualquier clase de chamanismo. Añádese, además, a éste otra idea que le confiere su carácter específico, a saber: el conocimiento de que el hombre, en cuanto ser espiritual y en cuanto *eslabón en la cadena* de Ios procesos espirituales que tienen lugar paralelamente a los fenómenos perceptibles por medio de los sentidos, posee la facultad *de influir mediante concentración psíquica sobre estos procesos espirituales.* Toda actuación de los chamanes, siempre que no haya degenerado en "falsa magia", contiene el rasgo común de que mediante facultades psíquicas especiales se ejerce influencia sobre el curso de los acontecimientos. En la creencia de los indígenas, los chamanes pueden ocasionar la enfermedad y la muerte, no interviniendo en los acontecimientos con actos concretos, sino influyendo en el proceso espiritual paralelo. Y con los mismos medios pueden curar las enfermedades, o averiguar los acontecimientos futuros ya delineados en el terreno espiritual o verdades inaccesibles a la experiencia.

No *cabe la menor duda que el hombre posee efectivamente tales facultades.* Ya la sola posibilidad de la influencia de la sugestión sobre el curso de cualquier acontecimiento hace imposible dudar que la concentración psíquica pueda producir efectos, por lo menos en determinadas circunstancias, sin la intervención de ninguna acción concreta.

La importancia de los efectos de la sugestión, tanto en general como particularmente en determinados procesos de curación de enfermedades, no puede ser negada. Pero con ello, la cuestión más importante acerca de la posibilidad de los efectos mágicos se halla en principio contestada. Se puede afirmar o negar que *todas* las posibilidades de influencia afirmadas por el chamán descansen en semejantes conexiones atestiguadas; pero con ello nada cambia en lo fundamental. Que

muchas de dichas afirmaciones descansan en experiencias reales, y que se dan en el dominio psíquico muchas conexiones de las que científicamente nada podemos decir, de esto estoy por mi parte convencido, sin tenerme por sospechoso de la menor inclinación ocultista. Siento, por el contrario, una profunda aversión contra la magia primitiva que en este aspecto mantiene aprisionados a vastos círculos de nuestra comunidad occidental. Si se apela a la propia experiencia, lo determinante no es, cuántas veces la casualidad haya confirmado ciertas profecías o visiones, sino que lo importante es exclusivamente el *sentimiento de evidencia* que acompaña a determinadas vivencias psíquicas.

En relación con nuestra argumentación, interesa exclusivamente la comprobación de la posibilidad de influencia basada en procesos puramente psíquicos, independientemente de dónde se trace el límite de tales conexiones dadas en la realidad. Y aun si en sus afirmaciones los chamanes hubieran ido mucho más allá del límite así postulado, esto no constituiría una objeción de principio contra nuestra interpretación de la base espiritual del chamanismo. Del mismo modo que numerosos miembros de nuestra comunidad cultural van mucho más allá de dicho límite, así pueden también haberlo hecho entre los pueblos primitivos muchos representantes del chamanismo.

La única autoridad que decide a propósito de las facultades efectivas de una personalidad es su comunidad, que le otorga crédito o no. Una comunidad cultural "plena de vida" se distingue de la "petrificada" por el hecho de que dispone de un número suficiente de miembros que se enfrentan de modo crítico y creador con los fundamentos espirituales de su propia cultura y poseen la facultad de distinguir entre la verdadera grandeza de pensamiento y las falsas imitaciones. Cuanto más "primitiva" es una comunidad (en el único sentido posible del vocablo), tanto más fácil les resulta a los tontos hacer plausible sus pretendidas facultades. Cierto que la mayoría de las culturas de los pueblos primitivos pertenecen a las comunidades "petrificadas" —en oposición a la nuestra, "viva" aún por el momento—, pero poseemos un número suficiente de informes fidedignos que atestiguan que aquéllas poseen coi* mucha frecuencia la facultad de distinguir los actos verdaderos de los falsos.

Ya tuvimos ocasión de señalar que el chamanismo está enlazado con formas de expresión religiosa no sólo por el hecho de que se sirve de las concepciones por ellas plasmadas acerca de la esencia de los fenómenos, sino que se les asemeja además precisamente en que el chamán reproduce, representándolos dramáticamente, los contenidos de pensamiento de una visión religiosa del universo. En la representación dramática vimos el rasgo decisivo de todos los actos de culto. Pero,

¡qué profundo abismo separa la práctica chamanista del culto religioso por el solo hecho de que aquí *un individuo ocupa como actor el lugar de la comunidad,* la cual se concentra sobre su esencia humana, precisamente mediante la acción común! Y si anteriormente no respondimos a la cuestión acerca de la posición del chamanismo desde el punto de vista de la historia de la cultura, dediquemos por lo menos unas pocas frases a la cuestión tan debatida de la relación entre la verdadera magia y la religión.

Como ya se señaló anteriormente, consideramos completamente imposible derivar un concepto religioso del universo (y esto se aplica a toda forma verdadera de religión) a partir de la actitud espiritual que fundamenta las formas de la verdadera magia. Por otra parte, una verdadera forma de religión puede subsistir perfectamente sin acompañarse de fenómeno mágico alguno. Del hecho de que las formas verdaderamente mágicas que conocemos se sirvan siempre de los contenidos de la visión religiosa, derívase el carácter secundario de la magia. Esto no quiere decir, que al principio existió una era religiosa a la que siguió otra de la magia (como lo afirma la teoría del monoteísmo primordial), sino que se trata, antes bien, de dos actitudes espirituales del hombre totalmente distintas, y no se deriva de ellas el que éste no haya poseído desde el principio la capacidad para ambas. Sin embargo, una voluntad de influir sobre el mundo presupone el conocimiento del mismo. Y este conocimiento fue en la historia primitiva de la humanidad predominantemente religioso. La magia se relaciona con el concepto religioso del mundo como la física aplicada con la investigación de los fundamentos, lo que no excluye en modo alguno que un técnico sobresaliente sea al propio tiempo un sobresaliente físico teórico. Esta comparación sólo es válida, por supuesto, en su sentido más general, y no *quiere decir, por ejemplo, que el chamán sea un precursor espiritual del tecnia,* que persiga un aprovechamiento racional de conocimientos religiosos.

Este carácter secundario de la magia —visto desde lo verdaderamente religioso— ha conferido al "sacerdote mago" una posición particularmente cambiante también entre los pueblos primitivos. Por mucho que éstos se sirvan de ella, porque la necesidad y la enfermedad dirigen los pensamientos hacia la salvación —que en dichos pueblos sólo se busca en la divinidad—, tenemos, con todo, numerosos ejemplos de que el tacto y el sentido del estilo trazan también entre los pueblos primitivos una divisoria precisa entre las ceremonias referidas únicamente a la concepción religiosa y la actividad "de aplicación" del chamán. Así, por ejemplo, entre los pueblos sometidos del reino de los *ba-rotse,* en el curso superior del Sambesi, el sacerdote-mago conocido con el nombre de Nganga es el hombre de la cura de enfermedades, de

•as profecías y de los oráculos. Pero en el marco de las ceremonias puramente religiosas, como las fiestas de madurez y los ritos funerarios, no ejerce expresamente ninguna función, sino que cede el lugar a otros dignatarios eclesiásticos, de carácter hereditario en la mayoría de los casos. Esta separación estricta entre el llamado sacerdote-mago y los sacerdotes de cargo casi siempre hereditario, de los cultos de la comunidad, se encuentra en muchos pueblos de África (cf. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer,* pp. 174$.), y en forma análoga, en otros continentes. Así, insiste Milis *(The Ao-Nagas,* p. 244) en que los curanderos de los *ao-naga* (Indochina) no deben confundirse con los sacerdotes, ya que sus respectivas tareas y facultades son totalmente distintas. En efecto, los hombres-médicos averiguan el momento de una ceremonia y el lugar del sacrificio, pero la ceremonia misma la efectúa el sacerdote. La única ceremonia que puede llevar a cabo el hombre-médico —y nadie más que él— es el viaje al más allá. los sacerdotes son competentes, según Milis, en relación con la vida religiosa normal de la comunidad, y los hombres-médicos con la excepcional. También entre los *giljake* de la región del Amur se distingue claramente entre el culto propiamente dicho y las ceremonias chamanistas. V. Schrenck (p. 722) informa que entre estos pueblos no puede "chamanizarse" en ninguna casa en la que se celebra una fiesta del oso —fiesta de culto característica de ellos. "La razón reside tal vez en el hecho de que el arte del chamán, inquietante a los ojos de los giljake, podría perturbar el ambiente de fiesta y provocar confusión y calamidad entre los asistentes a la misma, por el poder que dicho arte ejerce tanto sobre el mundo de los espíritus como sobre el ánimo humano."

En esto se nos revela la diferencia fundamental entre la práctica chamanista y el culto solemne. El chamanismo —tal como hoy se nos presenta— no se puede separar del acto voluntario humano, que en los casos extremos no se arredra ni siquiera ante el hecho de someter a la divinidad misma al servicio de la voluntad humana. Esto es lo "verdaderamente mágico" que proporciona al chamanismo su posición especial, porque, en su concepto religioso, el hombre se ha enfrentado en todo momento a los poderes actuales sólo conociendo, imitando y representando. La verdadera magia, en cambio, conocía la facultad humana para intervenir voluntariamente en los procesos espirituales. Y si para el ser humano era natural servirse de dicha facultad, sobre todo para su propia salvación, no lo era menos para el sentimiento religioso verdadero y originario el experimentar reparo y temor frente a ello.

El misticismo que tiende al ensimismamiento, lo mismo que la exaltación extática, posee una profusión de medios auxiliares psicotécnicos muy útiles para la concentración de la voluntad humana. Oscuridad

absoluta, canto monótono o ritmo de tambor, duración prolongada, aislamiento y ayuno, narcóticos de las clases más variadas, fatigas corporales y danza, todo ello son medios auxiliares de cuya eficacia en el sentido apetecido no dudamos. Sin embargo, todos estos medios no pueden remplazar la personalidad de poderosa fuerza de voluntad y particularmente sensible a lo "espiritista" que constituye el supuesto fundamental de toda verdadera magia. Ya la aplicación de tales medios presupone una personalidad semejante y produce en cierto modo una selección entre los "elegidos". Nada tiene, pues, de particular que en la mayoría de los informes se señale que los chamanes son efectivamente personalidades vigorosas. Si aquí sólo hemos tratado como genuino y verdadero mago al chamán, hay que tener presente que la palabra "chamán" se ha empleado en su sentido más general. Nuestro chamán es igual a aquella personalidad que en la mayoría de las publicaciones se designa como "mayo" u "hombre-médico". Pero en nuestra opinión su influencia descansa en facultades psíquicas especiales que, según la seriedad de la persona que las ostenta, pueden por supuesto producir efectos muy diversos. No comprendemos, en cambio, bajo el concepto de magia, aquellas prácticas que sí se adaptan exteriormente a los ritos existentes o los imitan, pero que en su esencia llevan, con todo, como supervivencias incomprendidas, una existencia limitada de actos supersticiosos, que no faltan en ninguna cultura.

## 5. La magia negra

Los comentarios precedentes sobre el chamanismo se dejan resumir de la siguiente manera: el chamanismo no es una forma particular de religión, porque no está dado en él una imagen unitaria del universo en la que todos los fenómenos de este mundo, que en alguna época de la historia de la humanidad revistieron importancia, se comprenden como actuación de poderes divinos. Sino que la actividad del chamán es, antes bien, un fenómeno histórico-cultural cuya expansión se vio favorecida o impedida por factores etnopsicológicos o por situaciones históricas (por ejemplo la extinción del pueblo) y es aplicable en cada caso a formas de expresión religiosa ya existentes anteriormente. El chamán puede viajar hasta el cielo a donde tiene su trono un dios supremo o a regiones infraterrenas donde moran las deidades dema, y puede escenificar asimismo una lucha entre poderes amigos y hostiles.

Esta última forma de la actividad chamanista, en particular, se encuentra las más de las veces en conexiones, que se han tratado aparte, de las prácticas restantes de los chamanes. Por lo regular se distingue en Ja literatura etnológica entre magia blanca y magia negra, según que

los actos mágicos se efectúen en provecho o en perjuicio de los hombres. Por nuestra parte, en cambio, tuvimos interés en distinguir entre la "verdadera magia" y todas aquellas formas que en nuestra opinión se designan erróneamente como mágicas. Tratamos de ilustrar la verdadera magia a la luz de la figura destacada del chamán, y limitamos el concepto lógicamente a aquellos fenómenos en los que algunos individuos poseen determinadas facultades y se sirven conscientemente de las mismas para influir por medio de actos de concentración psíquica sobre el curso de los acontecimientos reales. Que tal magia verdadera existe efectivamente, ha de concederse, según vimos, desde el mismo momento en que se consideran como posibles ciertas influencias sugestivas, en el caso de que hombres o animales tomen parte en el curso de los acontecimientos. En qué medida se tengan por posibles, más allá de la sugestión, influencias sobre la realidad por medio de actos psíquicos, se deja a criterio de cada cual; con ello lo fundamental no se ve afectado en nada.

Es obvio que una magia de esta naturaleza puede partir tanto de la intención de perjudicar a algún individuo, como el hombre-médico, en cambio, se esfuerza por curar un enfermo. Un examen por separado de la magia negra se presenta como innecesario, ya que de sus manifestaciones no se deduce conocimiento alguno de la naturaleza de la magia que no se pueda comprobar también en el dominio de la magia blanca. Y si aquí le dedicamos un pequeño examen, lo hacemos principalmente porque nos interesa en ello la actitud de la comunidad humana.

En general se consideran los actos mágicos, que persiguen algún daño, como inmorales, teniéndose en cuenta tanto la intención como las perturbaciones del comercio interhumano. Este juicio coincide esencialmente con los puntos de vista de los pueblos primitivos, que consideran semejante empleo de la magia como un crimen grave, hostil a la comunidad. En la opinión de la ciencia, exageran las facultades de un "mago negro", peligrosas para la comunidad, de modo análogo a como lo hacían, hace sólo unos pocos siglos, los iniciadores occidentales de los procesos de brujas. Tampoco en este aspecto se llegará nunca a un acuerdo entre los dos puntos de vista extremos a propósito de dónde deba trazarse la divisoria de la influencia mágica. Por otra parte, es probable que semejante divisoria no sea constante, y que oscile no sólo de individuo a individuo, sino también según las situaciones históricas de pueblos enteros. La preocupación constante por la salvación eterna en el reino divino como la hemos visto en el pueblo en vías de extinción de los yaruro (cf. pp. 263 ss.) no sería posible, en esta forma, en un pueblo de fuerte vitalidad. En conjunto —si bien se dan excep-

ciones—, seguramente hay que atribuir a los pueblos primitivos una mayor inestabilidad psíquica y, en consecuencia, una mayor predisposición para acontecimientos mágicos verdaderos.

Expondremos todavía (cap. XII, 3) que también las fórmulas mágicas, a las que negamos el carácter de magia debid'o a su contenido mítico originario, se "emplearon" en ambas direcciones. Toda vez que el mito relató tanto la primera provocación de una enfermedad como su curación en el tiempo originario, podría, con la ayuda de las palabras mágicas, lo mismo provocarse una enfermedad en alguien que curarla. La "aplicación" de los contenidos míticos de las fórmulas mágicas con fines "mágicos" no está sometida, manifiestamente, a obligación religioso-moral alguna. En la medida en que se divide el mundo en ámbitos amigos y hostiles, subsiste también la necesidad natural de perjudicar al enemigo y de favorecer al amigo. Los actos hostiles al hombre se dirigen ante todo, con el consentimiento de la comunidad, contra el gran mundo, que tiene su asiento más allá de las fronteras de ésta. Ya mencionamos el informe de Koch-Grünberg sobre el concepto del Kanaime entre los indios de la Guayana, que pone muy claramente de manifiesto el sentimiento de enemistad con que se recibe a todo forastero (cf. p. 262). El provocador de lluvias *Ba-Kuena,* que conocimos en su conversación con el Dr. Livingstone (cf. cap. i, 2), dijo: "No nos queremos nunca. Otras tribus ponen medicamentos alrededor de nuestras tierras para impedir la lluvia, con objeto de que nos dispersemos debido al hambre y pasemos a su lado, para aumentar su poder" (Livingstone i, p. 231).

Estos informes sobre los sentimientos de hostilidad frente a los extraños a la comunidad podrían multiplicarse indefinidamente. Por supuesto, habría que mencionar también, para ser justos, las numerosas formas de cortesía y de la costumbre obligada frente al forastero, en particular en el marco de la hospitalidad, que se encuentran entre los pueblos más antiguos. Probablemente nunca se habrían producido si no existiera aquella conciencia humana originaria de la lucha y la enemistad. El verdadero criminal sólo es por lo regular el mago negro que dirige su poder contra su propia comunidad. En este terreno, parece estar muy generalizada la opinión de que no puede darse crimen mayor dentro de la comunidad que este abuso del poder mágico. El individuo que ha matado a un miembro de la comunidad por pasión o inclusive simplemente por agresividad es casi siempre juzgado con mayor clemencia que el que está bajo sospecha de haber abusado de sus facultades mágicas.

Contrariamente a la teoría de la magia, hemos partido en nuestro estudio del hecho de que la magia no surgió de un error de pensamiento

de la humanidad, sino que efectivamente se dan fenómenos mágicos auténticos y que, en consecuencia, las creaciones culturales que hay que considerar como magia descansan en un conocimiento verdadero de la realidad, lo mismo, por lo demás, que todas las verdaderas creaciones en la historia de la humanidad. Aquí, pues, se plantearía la cuestión de si existen realmente la bruja y el mago negro. En nuestro uso lingüístico corriente no cabe duda que responderíamos negativamente a la pregunta. Si alguien nos dice que esta o aquella persona (por lo regular mujeres ancianas) es una bruja, descartaremos esta afirmación como superstición.

Para el aspecto contrario, tenemos en el uso lingüístico una designación que no relacionamos con la superstición. En efecto, si alguien dice que la personalidad de este o aquel individuo ejerce un "encanto" sobre los que lo rodean y que "fascina" a todo el mundo, sabemos en seguida lo que se quiere decir. Y, sin embargo, semejante aserto se refiere a algo que pertenece indudablemente al dominio de lo verdaderamente mágico. Existen personalidades que ejercen un "encanto" semejante, y formulamos tal juicio en el sentido de una valoración positiva. Y no se ve por qué el aserto negativo paralelo no habría de ser asimismo correcto. Es indudable que sólo nos resistimos a admitirlo porque los procesos de brujas pesan de modo demasiado desagradable en nuestra conciencia histórica. En cambio, si entendemos la indicación de que tal o cual persona es una bruja o un mago negro de modo paralelo al de que este o aquel fascina a todo el mundo por el encanto de su personalidad, entonces difícilmente se objetará algo, porque cada uno de nosotros dispone de suficientes vivencias en tal sentido. Pero inclusive si estamos dispuestos a admitir una magia negra en el sentido indicado, no podemos atribuirle el mismo grado de eficacia que el que le conceden los pueblos primitivos, entre los cuales, por ejemplo, hay muchos que deducen de la acción de magos negros la muerte de cualquier individuo en la plenitud de la vida.

Nimuendaju *(The Apinayé,* pp. 13*s.)* comunica un caso de esta clase ocurrido en la tribu brasileño-oriental de los *apinayé,* que sospechaban de un forastero como participante en una acumulación de muertes. El mago negro sobre el que caían las sospechas se enteró de que trataban de matarlo (esto se considera en general como el castigo o la medida de defensa adecuados) y huyó a su tribu, a la que logró convencer de emprender, debido a este conflicto, la guerra contra los apinayé. Sin embargo, unos años más tarde fue muerto por sus propios compañeros de tribu, porque también aquí se le relacionó como mago negro con casos de muerte. Por lo tanto, hay que contar por lo menos con la posibilidad de que dicho individuo tuviera realmente algo en sí

que despertara la sospecha de actos o intenciones malos, inclusive si se considera injustificado el reproche de la muerte trágica.

Sin embargo, por lo que se refiere a esta sobrevaloración indudablemente exagerada, en nuestra opinión, de las facultades del mago negro por parte de los pueblos primitivos, en la medida en que se le considera capaz de matar por medios mágicos, hay que tener en cuenta que por lo regular las indicaciones de los indígenas a propósito de actos mágicos presuntos están penetradas de concepciones míticas totalmente distintas. Al tratar del chamanismo, tuvimos ya ocasión de observar que las ideas de las que el mago de vocación está dominado por completo se funden a menudo con los contenidos míticos de la concepción del mundo y están penetrados por ellos a tal punto, que por lo regular no se puede establecer al detalle qué parte de los actos proviene realmente de las facultades psíquicas especiales del mago y qué parte deriva de las concepciones míticas. En la creencia de los participantes, estos dos dominios de funden en una sola unidad, y así se originan los relatos más fantásticos tanto a propósito del chamán mediador de salvación como de los magos negros. Pero lo que realmente tiene lugar en forma de vivencias en los individuos actuantes, no se puede aislar simplemente de los informes.

Con objeto de aclarar por medio de un ejemplo esta íntima fusión de informes sobre actos mágicos con datos míticos, recuno al material ya utilizado reiteradamente de H. Petri sobre el noroeste de Australia, en el que encontramos descripciones detalladas tanto de los acontecimientos como de sus trasfondos míticos. Están en la unión más íntima con la magia negra ciertos espíritu poderosos, llamados comúnmente Djanba, que no viven en el propio país, sino entre las tribus vecinas. Moran allí en un laberinto subterráneo de corredores, del que salen para matar alguna víctima con su bumerang en forma de cabeza de pájaro. Mediante un canto mágico desprenden la carne de los huesos, para comérsela, ya que la carne humana constituye su alimento preferido. Cuando salen de la tierra van de un lado a otro sin reposo, y sin dejar huella alguna. Llevan en su interior una fuerza misteriosa (Groare), que puede salir de ellos en forma de un hilo enrollado en espiral *(Sterbende Welt in Nordwest-Austrdlien,* pp. 258 s.).

Los indígenas refieren expresamente algunas ceremonias a dicho informe de espíritus difíciles de comprender, ceremonias que hay que considerar como pertenecientes al dominio de la magia negra, sin que por lo demás resulte clara la conexión entre los actos ceremoniales y la naturaleza de los espíritus Djanba. Se trata de ceremonias genuinamente australianas. Una de ellas, la “muerte por el canto”, se efectúa de la siguiente manera: los hombres que quieren matar a un “enemigo”,

por medio de cantos, se aíslan de la comunidad en un lugar escondido entre la maleza. Allí se cava un pequeño foso en el que se enciende un fuego. Alrededor del hogar se extienden pedazos de corteza en los que se han trazado los burdos contornos de figuras humanas. Representan al "enemigo" (si bien la multiplicidad de las figuras no concuerda con ello por completo). Sobre una de estas toscas pinturas se coloca una lagartija a la que se le han roto los miembros. Los participantes forman un círculo, se extraen sangre de los antebrazos, rocían con ella la lagartija y en voz alta pronuncian reiteradamente el nombre del "enemigo". Siguen a continuación unos cantos perfectamente determinados, y uno de los hombres pincha la lagartija con un objeto sagrado de madera hasta matarla y despedazarla. El animal es arrojado al fuego, y todo se cubre, entonces, con arena. Como consecuencia de estos actos ha de perecer aquel contra quien la ceremonia se ha escenificado.

En la valoración de estos actos no cabe duda que sus elementos más importantes son de origen mítico-cultual, debiéndose en particular al hecho de que los propios indígenas los refieran a la descripción de los espíritus Djanba. Petri supone que los espíritus Djanba fueron en su tierra de origen héroes culturales, o sea, seres dema. De acuerdo con las ideas expuestas anteriormente, no podríamos clasificar estas ceremonias como mágicas, ya que se trata esencialmente de ceremonias de repetición, o sea, de cultos en la fase de "aplicación", en tanto que lo mágico en ellas sería sólo un elemento secundario, que no debería referirse al origen de esta costumbre. Sin embargo, *uno* de los rasgos —lo mismo que en el caso del chamanismo— me parece apuntar a un origen genuinamente mágico. Se trata de la idea de la hostilidad y de la lucha imaginaria contra el enemigo. Ya vimos, al tratar de los chamanes, hasta qué punto están éstos poseídos por la idea de que amenazan al hombre enemigos que hay que combatir. Y en ello lo decisivo es una vez más que no se trata de una enemistad concreta, que pueda combatirse con armas reales, sino del acontecimiento espiritual paralelo, por cuya influencia, valiéndose de medios espirituales, han de producirse acontecimientos reales. Precisamente el carácter real de semejante acción constituye, tanto en sentido positivo como negativo, el fundamento propiamente dicho de la verdadera magia, y en esto reside también su referencia a la realidad. Toda vez que se trata de acontecimientos psíquicos, el hombre puede participar en ellos por medio de actos de voluntad. Pero todo mago que hace esto es además miembro de su propia comunidad cultural y está dominado por todas las ideas que forman parte de la concepción del mundo de esa comunidad. De ahí que sus actos se funden tan íntimamente con las prácticas cultuales.

Si pese a las relaciones estrechas que existen entre los procesos descritos y los datos proporcionados por los mitos y los cultos, nos inclinamos a hablar de magia negra, ello se debe principalmente a que dichas ceremonias no se conciben sin una gran concentración psíquica. Oué grado alcance el poder maligno del pensamiento, es una cuestión que dejaremos de lado. Pero es el caso que, según el informe, la celebración de la ceremonia está por completo al servicio de dichos efectos espirituales. Así, pues, inclusive si originariamente se trata de verdaderos cultos —lo que por mi parte tengo por probable—, se los “emplea” mágicamente en un sentido totalmente distinto del que hemos visto al examinar, por ejemplo, los puntos de vista de Preuss. En efecto, si los indígenas se proponen matar a un individuo sin servirse de medios físicos, ciertamente sólo pueden hacerlo sirviéndose de sus concepciones mítico-religiosas de la naturaleza y de la causa verdadera de la muerte. En esto reside el aspecto cultual de la ceremonia mágica. Mas si alguna vez se provocó efectivamente un efecto correspondiente a los actos, esto no pudo suceder sin el poder del pensamiento maligno y de la fe en su eficacia. Y dicho poder es la facultad psíquica particular del verdadero mago, y determina en consecuencia el aspecto mágico de la ceremonia.

Una descripción muy viva de los efectos reales que fundamentan la creencia en la magia negra y se imponen también al europeo que se encuentra en dicho ambiente nos la da Pechuél-Loesche a propósito de la Costa de Loango: “De las brujas, de los monstruos humanos y los magos negros que llenan de horror y repugnancia el ánimo de todos..., de sus facultades y mañas hay mucho que contar, aunque sin común acuerdo. Es sin duda lo más inquietante y terrible que se conoce... No podemos dudar de que existen efectivamente personas que se tienen a sí mismas por brujas en el peor sentido de la palabra y se confiesan inclusive como tales. Basta ya la mala voluntad para quizá lograr perjudicar o matar. La mala voluntad es tan mala como el acto. Opera, tal como calienta el Sol, tal como los vientos refrescan. . .” (p. 335). En otro pasaje de su bello libro nos describe un caso concreto: un joven recién casado obtuvo un puesto de confianza en una factoría y se mudó en consecuencia a otra aldea en donde su joven esposa era “forastera”. Gracias a la posición de su marido le iba mejor que a los demás habitantes de la aldea; poseía lindos vestidos y vivía, con su propia servidumbre, muy confortablemente. Así, pues, al carácter de forastera se añadió la envidia y la rivalidad, y se produjeron muchas contrariedades entre ella y las demás mujeres del lugar. Entre las “enemigas” destacaba una mujer que habría preferido ver a su hija en el lugar de la joven forastera. Finalmente ésta empezó a enfermar. El autor considera po-

sible que dichas relaciones hostiles causaran su malestar. Y la misma sospecha se despertó también entre los aldeanos al ver que su estado empeoraba, pese al auxilio de muchos hombres-médicos. Sin embargo, no se consideró la voluntad hostil de los semejantes como causa única, sino que dominaba la convicción de que alguien debía haber emprendido personalmente alguna acción mágica para aniquilar a la joven mujer. Se formuló, pues, una acusación contra la enemiga principal, la madre de la rival, y los sacerdotes-magos procedieron a una inquisición muy dolorosa, con una prueba a base de veneno, que había de revelar la inocencia o la culpa de la mujer en cuestión (pp. 423*ss.).*

Nos limitamos a estos pocos informes, porque el problema de la magia negra no se distingue del de la magia verdadera. Son esencialmente las mismas cuestiones las que se plantean en ambas. Si existe en general una posibilidad de acción mágica, entonces ésta se da por supuesto en ambos sentidos. El empleo de medio mágicos no depende de consideraciones morales. También la magia negra es perfectamente legal cuando sólo se emplea contra el “enemigo”. En cambio, aplicada contra el amigo se considera como el peor crimen contra la comunidad. La defensa contra los peligros concretos relacionados con la conducta mágica, que asechan a todo individuo de la comunidad, tiene lugar en el marco de las reglas válidas del comercio interhumano, con las que tratan de eliminarse también otros peligros, tales como el robo, el asesinato, etc. Estos métodos de defensa e intimidación se distinguen fundamentalmente de la actitud de la comunidad frente a una vulneración de las obligaciones religiosas y morales, de la que ya nos ocupamos anteriormente en detalle (cap. ix). La inobservancia de las obligaciones religiosas constituye un sacrilegio, contra el que la 'comunidad nunca se protegerá solamente con medidas defensivas. En este caso resulta afectada la forma de la existencia humana, y la expiación comporta una intensa concentración consciente para tener presentes las formas básicas de las posibilidades de vivencia humanas. Y es precisamente en esta diferencia de la conducta humana donde se revela más claramente que en otro síntoma cualquiera cuán distintas son las actitudes espirituales básicas en las que tienen sus raíces las vivencias religiosas por una parte y las mágicas por la otra.

# XII. CULTO Y MAGIA

YA SE expuso en un pasaje anterior de este libro (cap. iv, 9) que la general "expectativa de salvación" humana, pese a que no deba afectar en sí una vivencia genuinamente religiosa, ha fomentado esencialmente, en la realidad histórica, el proceso de degeneración de todas las religiones. En efecto, determinadas expectativas de salvación, una vez ligadas a actos asimismo determinados, siempre se unirán a éstos tenazmente; son ellas las que contribuyen a asegurar la supervivencia indestructible del curso ceremonial, y sin que se dejen de observar hasta los menores detalles, inclusive cuando ya todo el sentido originario se ha perdido.

## 1. CEREMONIAS DE LA LLUVIA

No necesitamos repetir aquí una vez más los razonamientos referidos a dicho curso. En relación con él nos interesa aquí exclusivamente la cuestión de si la teoría de la magia está justificada para considerar como estado oirginario aquel en que, en la mayoría de los casos, se nos presenta la vida ceremonial de los pueblos primitivos y para extraer de ello las conclusiones conocidas respecto del origen de la religión. Ilustremos esta cuestión con un ejemplo: El gran explorador de África, David Livingstone, nos describe (I, pp. *29 ss.)* las dificultades que tuvo como misionero entre los *ba-kuena,* tribu bechuana del África del Sur, porque atribuían a él una sequía prolongada, ya que la conversión al Cristianismo había paralizado la actividad del mago que atrae la lluvia. Para provocar la lluvia cuentan con "una gran abundancia de medicamentos". Uno de los actos lo describe Livingstone como sigue: El mago de la lluvia elige una raíz particularmente tuberosa, la tritura y hace con ella una bebida fría que administra a una oveja, la cual muere entre convulsiones en el transcurso de cinco minutos. Otra parte del mismo tubérculo se quema, entonces, produciendo mucho humo. Y el humo que sube al cielo ha de traer la lluvia en uno o dos días.

Citemos aquí, sólo de paso, la conversación entre Livingstone y un mago de la lluvia, que aquél describe a continuación. Constituye uno de los mejores ejemplos del carácter cuestionable del supuesto relativo al intelecto poco desarrollado de los primitivos. El mago de la lluvia dispone de una gran abundancia de objeciones agudas y, lo que es más, en una conversación llevada conforme a las reglas lógicas, a tal punto da en lo esencial, que finalmente el interlocutor europeo no tiene más remedio que entregar las armas. El indígena resulta superior, porque

sabe más acerca de la esencia del conocimiento que el occidental, quien sigue partiendo del supuesto erróneo de que su comunidad cultural ha alcanzado el conocimiento último e irrebatible. El mago de la lluvia, en cambio, sabe que todo conocimiento está ligado a una concepción del mundo que lo fundamenta, y sabe también, por consiguiente, que aquello que es válido para él no lo es necesariamente para el blanco. Dice por ello: "Dios nos ha dado una sola cosa insignificante, de la que vosotros no sabéis nada; nos dio en efecto el conocimiento de ciertos remedios, con los que podemos provocar la lluvia. Nosotros, por nuestra parte, no menospreciamos las cosas que vosotros poseéis, aunque no entendamos nada de ellas. No comprendemos vuestros libros, pero no por ello los despreciamos. Por consiguiente, tampoco vosotros deberíais despreciar nuestro conocimiento exiguo, pese a que nada sabéis de él" (pp. 31 $.).

Sin embargo, si examinamos la ceremonia descrita por Livingstone, no cabe duda que se la clasificaría normalmente bajo la rúbrica de magia, como lo hizo el propio Livingstone. Su explicación sería la siguiente: El humo del tubérculo quemado tiene cierto parecido con las nubes. Esto lo ponen de relieve muchos pueblos. Sobre la base de dicha semejanza, el pensamiento insensato de los antepasados de los ba-kuena los llevaría a la creencia de que bastaba producir dicho humo para atraer las nubes y la lluvia. Nos hallamos en presencia de un caso típico de magia por analogía. Semejante argumentación es comente y se halla muy generalizada en la literatura.

Es corriente asimismo que la mayor parte del informe se deje completamente de lado. No' se explica por qué deban emplearse determinadas "medicinas" —en este caso un determinado tubérculo venenoso—, ni por qué se mate previamente una oveja en una forma indudablemente poco usual y muy cruel (es de lamentar que Livingstone no diga lo que ocurre luego con la oveja). Semejante explicación tampoco tiene en cuenta que, en caso de éxito, el mago de la lluvia lo atribuye expresamente a la acción divina: es dios quien envía la lluvia. O sea, pues, que, en la catalogación como "magia por analogía" se pasan por alto todos los factores decisivos.

Es el caso, con todo, que el informe de Livingstone no es muy abundante, y sería en consecuencia totalmente imposible pronunciarse de modo categórico acerca del sentido originario de la ceremonia en cuestión. De todos modos, en un procedimiento puramente fenomenológico habría que tener en cuenta el informe *entero,* por muy escueto que sea. De ahí que fuera más correcto decir: dios envía la lluvia, y el mago cree hacer algo que puede inclinar a dios a poner fin a la sequía. No puede hablarse aquí en ningún modo del ejercicio de una coacción,

porque el mago admite por completo la posibilidad de un fracaso. Y si semejante procedimiento ha de sernos más accesible, la pregunta debería ser primero: ¿cómo es posible que el mago crea que envenenar una oveja y quemar una parte del tubérculo venenoso resulte placentero a dios? Y a tal pregunta no sabemos efectivamente respuesta alguna. Es posible que tampoco el mago de la lluvia hubiera podido dar a Livingstone una respuesta adecuada. Pero tampoco la proporciona la teoría de la magia y, lo que es más, ésta ni siquiera plantea la pregunta correcta. El planteamiento correcto de una pregunta es en ocasiones más fecundo y en todo caso mejor que una falsa interpretación que no tiene en cuenta la totalidad de los hechos. Escogimos deliberadamente un informe tan escueto como el de Livingstone, porque la mayor parte del material de investigación directa del que disponemos presenta la misma insuficiencia. Con extraordinaria frecuencia, por lo tanto, no podremos extraer del material disponible ninguna respuesta a una pregunta formulada tal vez correctamente. En este caso hemos de remitirnos a casos paralelos de otros informes y de otros pueblos, en los que se plantea la misma pregunta y de los que se tienen al propio tiempo datos que permiten aventurar una respuesta. Una respuesta de esta clase, razonable y basada en el material completo relativo a los hechos, se deja relacionar ocasionalmente —por lo menos como suposición— con la misma pregunta no contestada por parte del primer pueblo.

Precisamente en el terreno de las ceremonias de la lluvia disponemos de informes detallados suficientes que no dejan lugar a duda en cuanto a que los autores de tales actos han debido pensar en algo al considerar como necesaria precisamente la ejecución de determinadas acciones piadosas cuando la sequía viene a recordarles que la lluvia tuvo su origen primero como consecuencia de actos divinos en el tiempo originario. Para no citar más que un solo ejemplo de tales ceremonias de la lluvia, remitamos a un extenso informe de Stevenson (pp. 180-204) a propósito de un ritual semejante entre la tribu-pueblo de los *zuñí,* del que resulta con toda la claridad deseable que hasta el menor detalle de los diversos acontecimientos que tienen lugar en las grandes representaciones dramáticas deriva de hechos míticamente trasmitidos, realizados por seres divinos del tiempo originario. O sea, pues, que los diversos actos no son medios utilitarios inventados para influir sobre determinados poderes, sino representaciones para activar el recuerdo y la reflexión. No es sino la expectativa de salvación ligada a dicha actuación piadosa, expectativa que en este caso se refiere a la lluvia, la que convierte la ceremonia en un acto aparentemente utilitario. De ahí que también en el caso de las ceremonias de la lluvia esté justifi-

cado, lo mismo que en otros actos rituales, buscar su explicación en primer término en conexiones míticas.

Y si aplicamos este principio al informe mucho más pobre de Livingstone, habremos de buscar la comprensión siguiendo una dirección totalmente distinta. En la exposición detallada de la concepción del mundo de los antiguos plantadores (cap. VIII, 3), destacamos la gran importancia de las occisiones rituales, porque el orden de la existencia, actualmente vigente, se produjo por vez primera con la muerte originaria. Por tanto, en todas las ceremonias en las que el sacrificio de seres humanos o animales es parte importante, resulta obvio pensar en dicha conexión mítico-cultual.

Y así, en el mito correspondiente de los *khond* (India), las lágrimas de la "víctima" sacrificada se equiparan a la lluvia (Macpherson, p. 130). Aplicado al informe de Livingstone, esto significaría que la muerte de la oveja —que además acontece en forma nada común, por envenenamiento— constituye propiamente el acto central, lo que la interpretación de la teoría de la magia pasa por alto. Además, el humo del tubérculo quemado pudo tal vez asociarse sólo posteriormente con las nubes, sólo por mera semejanza y sin conexión alguna con el sentido originario. Sabemos de muchas ceremonias de los pueblos primitivos, en las que el humo producido de un modo determinado juega un papel importante, sin que se trate de lluvia o de nubes. Así, pues, inclusive desde el punto de vista de este solo rasgo aducido, la explicación de la teoría de la magia no es más que una interpretación, mal fundada por lo demás, de modo que otras posibles explicaciones pueden aspirar a la misma consideración.

## 2. Ceremonias de la fecundidad

Ilustremos todavía, por medio de otro ejemplo, la importancia de la occisión ritual en esas ceremonias rudimentarias, que se interpretan siempre como magia. Durante mi expedición a la isla Ceram del archipiélago de las Molucas, recibí un informe a propósito de la siguiente ceremonia: En el caso de esterilidad en las mujeres, hay que matar tres cerdos, poniendo un pedazo de cada uno de ellos en unos platos chinos de porcelana, que en Ceram se utilizan con el nombre de Pusaka en muchas ceremonias. Estos artículos comerciales, importados a las islas muy tempranamente, según se puede comprobar, no se consideran por los isleños como tales, sino que se hallan enlazados al mundo mítico y provienen, como regalo a los mortales, de los seres divinos del tiempo originario.

Dichos platos, con las partes de los cerdos sacrificados, se entierran

en el suelo, en tanto que los cerdos se consumen en un banquete ceremonial. Más tarde se vuelven a desenterrar los platos y se llenan de agua, dejándose allí durante toda la noche. Al día siguiente, los que participan en la ceremonia se lavan con dicha agua.

Los momentos decisivos de esta ceremonia son la muerte de los cerdos, el consumo de la carne como ritual, el entierro de cierta parte de la carne de los cerdos muertos y el lavado ceremonial. Los platos de porcelana empleados en ello se designan precisamente en la descripción de la ceremonia una vez más como regalo de la deidad del tiempo originario, que es la que prescribe a los mortales el tratamiento ceremonial del regalo y lo equipara a las partes genitales humanas. Según uno de los mitos, estos platos se originan de las partes del cadáver de la deidad dema inmolada, de modo análogo a las plantas útiles. Aparecen en muchas ceremonias y se relacionan en forma particularmente directa con la caza de cabezas.

Una ceremonia como la que se acaba de describir es interpretada en la etnología, sin reparo, como magia de la fecundidad, aun en el caso de que nada se halle en los actos que corresponda, por ejemplo, a la analogía nubes-humo de que habla el informe de Livingstone. Se supone aquí, probablemente, que la equiparación de los platos de porcelana con las partes genitales humanas contiene ya el mismo error lógico, contentándose, por lo demás, con la consideración de que no es posible seguir los razonamientos abstrusos de los indígenas. Sin embargo, no puede pasarse por alto la pregunta de en qué forma pudieron jamás los hombres caer en la idea de eliminar por este medio la esterilidad de las mujeres. La única respuesta posible a dicha pregunta es la suposición de que al instituirse la ceremonia a nadie se le ocurrió pensar en eliminar la esterilidad por medio de la magia.

Sin embargo, aquí nos encontramos en la situación afortunada de poder acercarnos más a la comprensión de los acontecimientos. En efecto, los actos esenciales que acabamos de enumerar se refieren unívocamente al mito más importante del periodo originario. Se mata a la deidad dema Hainuwele, y su cadáver se corta en pedazos y se entierra. Mediante este acto, que pone fin al tiempo originario, quedó fundamentado el destino humano y en general el de todo lo viviente; y formó parte de dicho destino, cual bien más precioso, la capacidad de reproducción, y en consecuencia también la fecundidad de las mujeres. Pero es el caso que no sólo el deseo de descendencia es "motivo" de la celebración de dicha ceremonia, sino que cultos muy parecidos tienen también lugar en los casos de defunción, de fundación de una aldea, de la iniciación de la juventud, y por muchos otros "motivos", de los que ya vimos un ejemplo importante —una ceremonia de expiación—

al tratar del contenido moral de la religión (cf. cap. ix, 3). En lugar de una plegaria a una deidad se introduce en todos estos casos el recuerdo vivo del origen divino de un fenómeno de la vida. Esto es, sencillamente, actividad piadosa. Cuando la devoción se enlaza con la expectativa de salvación y cuando la conexión viva con un determinado sentido ya no se cultiva en una comunidad cultural, entonces puede presentársenos un acto de culto en su referencia utilitaria, misma que efectivamente puede aparecer a primera vista como característica esencial, induciendo a los teóricos a explicarla, en forma por demás complicada, como magia, aunque, por supuesto, nada se "explique" con ello.

Podría ahora objetarse contra las interpretaciones aquí expuestas, que también ellas no son más que interpretaciones, que en algunos casos podrán estar justificadas y en otros no; que también la teoría de la magia ha podido demostrar en algunos casos una espiritualidad que sólo podía designarse como magia, y toda vez que lo ha demostrado en una ocasión, sería justo transferir los resultados obtenidos a otros fenómenos, aun si la relación exacta entre unos y otros no se pudiera demostrar de inmediato. La veracidad de semejante argumentación significaría que el concepto de magia debería restringirse, considerándose además, en cada caso, la posibilidad de otra explicación. Para desvirtuar este argumento, que se propone rescatar la teoría de la magia, habría que demostrar, caso por caso, cuán erróneos son todos los intentos de explicación desarrollados por los representantes de la teoría de la magia, tarea que aquí ni nos hemos propuesto ni realizaremos. En la mayoría de los casos, dicho procedimiento fallaría simplemente por el hecho de que efectivamente no es posible —por lo menos ahora— dar una explicación razonable del fenómeno en cuestión.

Sin embargo, nos interesa demostrar, aunque sólo con un ejemplo, hasta qué punto la teoría de la magia se funda únicamente en interpretaciones que no representan en modo alguno resultados seguros. Y escogemos para ello las mutilaciones corporales, en las que se trata sin excepción de prácticas muy antiguas, acerca de cuyo origen sabemos extraordinariamente poco. Por ello, precisamente, tales prácticas suelen designarse casi siempre en la literatura etnológica, con absoluta naturalidad, como actos de magia. Así, por ejemplo, dice Preuss *(Der Ursprung der Religión und Kunst,* p. 363) a propósito de la mutilación de los dientes lo que sigue: "En todas partes, la razón de esta costumbre se ha olvidado naturalmente y se ha sustituido por indicaciones secundarias. Sólo una muchacha de Formosa dio una respuesta relativamente conecta: Tara que pudieran respirar mejor y penetrara en ellas más viento'." Preuss relaciona esta indicación con otras acerca

de la necesidad de que en el acto de la procreación el aliento del hombre penetre en la boca de la mujer, porque un niño vivo (es decir, que respira) sólo puede nacer en esta forma. Y extrae de ello la conclusión correcta de que lógicamente los dientes incisivos sólo debieran arrancarse a las mujeres, ya que son éstas las que han de cuidar que el aliento del hombre penetre en ellas (sería indudablemente más comprensible que para ello abrieran simplemente la boca, con lo que se conseguiría el mismo éxito mágico). En la región del centro de Célebes hay efectivamente tres tribus entre las que la extracción de los dientes sólo se efectúa en las muchachas adolescentes. Aparte de este caso, y pese a la gran difusión de dicha costumbre por toda la Tierra, no se observa preferencia alguna por el género femenino. No nos detendremos más en esta práctica difícil de comprender (cf. cap. xn, 6); sólo nos interesa señalar que las interpretaciones de la teoría de la magia no resultan directamente de las indicaciones de los indígenas, sino que en la mayoría de los casos derivan de especulaciones artificiales.

En cuanto americanista, Preuss se basa predominantemente en material mesoamericano. Sin embargo, en México existe una religión pronunciadamente deísta. El razonamiento de Preuss sigue aproximadamente el siguiente curso: Los actos de los dioses descritos en los mitos son exclusivamente actos de magia. El "leitmotiv en el estudio de la religión originaria" es el postulado de que "los dioses poseen el mismo método mágico que poseyeron los seres ordinarios anteriormente [es decir, en la etapa por él postulada, cuando los mortales no habían concebido aún a sus dioses]. *Si se logra demostrar esto, entonces se asegura el origen de las deidades a partir de ellos* [es *decir, de los métodos de magial. En tal caso, el animismo sólo forma la mediación entre ambos*"[1] *(Ursprung der Religión und Kunst,* p. 362). También esta teoría sobre el origen de la creencia en dios se basa en "interpretaciones" parecidas; y ha de verse forzada a aceptar una imagen del hombre primitivo que lo haga aparecer tan poco desarrollado intelectualmente, que la designación de "estupidez primigenia" introducida por el propio Preuss (p. 419) resulte plenamente justificada. A fuer de imparciales no queremos negar que los actos de culto primitivos se nos presentan hoy efectivamente en tal estado, que posibilitan una teoría semejante. Ejemplos como los aquí tratados, y en los que tienen lugar celebraciones relativamente complicadas a las que se concede cierta importancia y manifiesto cuidado, parecen indicados para hacer más verosímil un origen cultual-religioso que otros actos "abreviados". Cuando se lee, por ejemplo, la descripción de los preparativos de guerra de algún pueblo, se tiene la

[1] El subrayado es mío.

impresión que los actos particulares numerosos y variados que los acompañan, no están ligados entre sí por un sentido común a todos. Parece, más bien, que todo lo que en algún periodo de la historia de la humanidad se valoró como piadoso o simplemente como positivo se hubiera conservado en una gran olla, para extraerlo indistintamente en ocasiones de importancia vital. Pero también en el terreno de tales actos generalizados es demasiado fácil tildarlos de magia. Debería por lo menos suponerse que originariamente tuvieron un sentido, que tal vez, si no en todos los casos sí ciertamente en algunos, habría de poderse descubrir por medio de análisis particu^res y de un laborioso trabajo detallado.

## 3. "Fórmulas mágicas"

Inclusive las llamadas fórmulas mágicas, que tan naturalmente se cuentan a la magia, no aparecen a la luz de un examen crítico tan unívocamente mágicas, como suele suponerse. *En términos generales también en este terreno ha de plantearse la cuestión previa de en qué modo puede una fórmula convertirse en fórmula mágica.* Es obvio, que de algún sitio ha de provenir el significado particular que tienen estas palabras y que hace posible que se las pueda "emplear" como fórmulas mágicas. Y si esta cuestión se puede contestar sobre la base de un material determinado, se revelará, en la mayoría de los casos, que su carácter mágico no es en modo alguno originario, sino que por su esencia son mítico-religiosas, y que la pérdida de esa referencia originaria de sentido es la que las hace aparecer como aquello que les ha valido el nombre de fórmulas mágicas.

De la tribu suramericana *karaiba* de los taulipang, nos ha comunicado Koch-Grünberg (Vom *Roroima zum Orinoco,* III, pp. 219 ss.) un número considerable de tales fórmulas mágicas, recalcando él mismo que en la mayoría de los casos —de modo análogo a las fórmulas mágicas de Merseburg (p. 220)— parten de un breve relato mítico que conduce a la fórmula correspondiente. Los animales que figuran en dichos relatos son en su mayoría animales míticos que juegan también un papel en los conjuros de los médicos-magos. Una parte de dichas fórmulas se refiere a enfermedades. Koch-Grünberg dice a propósito (p. **221): "La 'muchacha de** los antepasados', el 'joven de los antepasados', la 'muchacha de la sabana' y el 'joven de la tierra' son en cierto modo prototipos de su género, *'mortales originarios' que por vez primera*[2] experimentan en su cuerpo los sufrimientos humanos y a los que se enfrenta 'el pueblo de hoy, los hijos', es decir sus descendientes

[2] El subrayado es mío.

actuales, que son los que han de *aplicar*[3] la fórmula mágica." Ya estos comentarios previos de Koch-Grünberg muestran que las personas mencionadas en las fórmulas son seres dema que en el tiempo originario sufrieron por vez primera una enfermedad humana, de cuya causa informa el mito. Se mencionan además las fuerzas divinas auxiliares que lograron eliminar el mal.

Así, una de las fórmulas mágicas (pp. 233 ss.) habla de una muy bella "joven de nuestros antepasados" que es muy esquiva y rechaza a golpes y mordiscos a uno de los dema más conspicuos, Makunaima, y sus dos hermanos que la pretenden. Por ello Makunaima y su parentela la hacen fea, haciéndole aparecer por arte de "magia" huevos de pez en la cara (o tal vez simplemente poniéndoselos); por lo tanto, ha de sufrir de pústulas, "para que nunca más vuelva a ser bella". Al propio tiempo enlaza Makunaima este hecho con una fórmula mágica: "La gente de hoy, los hijos, han de decir dichas palabras. Han de llamamos por nuestro nombre, si quieren hacer enfermar a otros. ¡Yo soy Makunaima!" Es probable que todo este proceso sólo signifique míticamente que, en cuanto dema del tiempo originario, Makunaima fue el primero que produjo las pústulas purulentas (que se presentan con particular frecuencia en la época de la pubertad) como enfermedad humana. El recuerdo de dicho acto mítico (en este caso, no por medio de una representación dramática, sino mediante la cita literal del mito) ha de producir, también hoy, el mismo mal. O sea, que también una enfermedad humana tiene su modelo en el acontecer del tiempo originario.

El mito cuenta a continuación que la "joven de nuestros antepasados" tiene un encuentro con otros seres dema, en particular con personificaciones de las diversas clases de lluvia y de algunas especies de pimienta. A las preguntas de éstos, cuenta cómo Makunaima y su parentela la han enfermado con espinas en la cara. Las lluvias y las diversas especies de pimienta exclaman a continuación, una después de otra: ¡Yo soy tal y cual lluvia! Limpio la cara de la "joven de nuestros antepasados" para que nunca sufra de espinas. La gente de hoy, los hijos, han de pronunciar estas palabras. Han de llamarnos por nuestro nombre. Con mi agua le limpio la cara. O bien dice el pimiento: Espanto estas espinas. Hago desaparecer el dolor...

Esta segunda parte del mito es la fórmula mágica para la cura de las pústulas purulentas. La fórmula contiene siempre la indicación de que los descendientes posteriores, los mortales actuales, han de pronunciar las palabras del mito. Y es lo que se hace efectivamente cuando alguien

[3] El subrayado es mío.

sufre de pústulas purulentas: se pronuncia seis o siete veces la "fórmula de las lluvias" y se lava el cuerpo del enfermo con agua tibia seis o siete veces. Luego se pronuncia otras tantas veces la "fórmula del pimiento" y se roza el cuerpo enfermo con pimienta pulverizada.

Tales son las fórmulas mágicas de los taulipang, en las que el mito aparece ora en detalle ora en forma abreviada, incluyéndose en el acontecer mítico la instrucción dirigida a los mortales actuales de que pronuncien las palabras en cuestión. Ahora bien, ocurre con extraordinaria frecuencia que los mitos contienen la indicación de que los descendientes han de repetir en algún momento tal o cual acontecimiento. Ya vimos que esta repetición de los acontecimientos míticos representa propiamente la actitud piadosa. Del mismo modo que el acto de culto, también el relato de los mitos forma parte de la conducta devota. Si el relato del mito se ha convertido aquí en fórmula mágica, éste es el mismo proceso que ha hecho del verdadero acto de culto aquello que la etnología considera como acto de magia. Es el mismo proceso de degeneración que, por la vía de la expectativa de salvación (aquí de la expectativa de curación), lleva de la expresión a la aplicación. Así se presenta, por lo menos según las propias informaciones de los taulipang. Otra cuestión, difícil de resolver sobre la base del material disponible, sería la de si nos hallamos aquí, por su naturaleza, en presencia de verdaderos mitos. O en otros términos: ¿contienen los mitos asertos acerca de las enfermedades, que puedan considerarse como conocimientos de lo esencial? Koch-Grünberg no es de este parecer. "Se trata de medios mágicos, los cuales, lejos todavía de cualquier creencia animista o espiritista, tienen sus raíces, sin excepción, en la analogía con la vida cotidiana, *y pertenecen en consecuencia a las concepciones más antiguas"* [4] (p. 222). Se apoya pues expresamente en la teoría preanimista de la magia. Pero su afirmación no concuerda en modo alguno con el material presentado por él mismo. Sin duda se dan analogías, pero ni siquiera predominantemente, antes al contrario, sólo en forma aislada. Si fuera cierto que las concepciones tienen efectivamente "sus raíces en la analogía con la vida cotidiana", no las habríamos tratado aquí, sino bajo la cifra 8 de este capítulo.

Una lectura sin prejuicios de los mitos ha de llevar necesariamente a la convicción de que se evocan aquí muchos motivos míticos verdaderos, pese a que no sería fácil penetrar, mediante un estudio analítico, hasta la verdadera comprensión.

< El subrayado es mío.

## 4. La flagelación

Como otro "hechizo" de los taulipang, Koch-Grünberg menciona la flagelación (III, pp. 232, 375). Se lleva a cabo para evitar las consecuencias perjudiciales —enfermedad y úlceras— que se supone produce el consumo de la caza. Cuando se cobra un tapir, un ciervo o un jabalí, todos los partícipes del banquete son fustigados previamente por el hombre más viejo. Para ello se colocan delante de la cabeza del tapir muerto; los niños sólo reciben un golpe, aunque doloroso y fuerte, y los adolescentes y las muchachas púberes reciben varios, de una pierna hasta el hombro, y de la otra pierna hasta el otro hombro. La costumbre de la flagelación está muy extendida en la América del Sur. El propio Koch-Grünberg (p. 375) nos proporciona algunos ejemplos más. Según éstos, la flagelación de todos los participantes como "medio mágico" profiláctico tiene lugar no sólo en ocasión del consumo de la caza mayor, sino también al mudarse a una nueva casa. También el *candidato a jefe* fue vigorosamente azotado por los "cabecillas". En las *labores principales de la siembra,* los jóvenes fueron fustigados por los ancianos. Entre los *manao* de la parte inferior del Río Negro, lo mismo que entre algunas tribus del Orinoco superior, hombres y mujeres fueron azotados en ocasión de una *fiesta de la cosecha.* Mientras los *guerreros* se encontraban *en una expedición bélica,* fueron azotados entre los karaiba dos muchachos para conseguir la victoria. En la gran *fiesta* final *de los muertos,* de los *aruak,* todos los hombres del pueblo y sus huéspedes se azotaron mutuamente las pantorrillas hasta que les colgaran los jirones. La lista podría completarse: en una tribu de los *timbira,* los que participan en una *lucha ceremonial,* la llamada carrera del tajo, son azotados por un anciano al llegar al lugar de la fiesta (Nimuendaju, *The Eastern Timbira,* p. 138). Este motivo se halla también representado en las pinturas de vasos de la cultura chimu (cf. K. Hissink, en el que se encuentran otros ejemplos de la flagelación ritual en la América del Sur).

Con la designación de "magia" profiláctica, nada se dice —sobre todo en presencia de una lista semejante de "ocasiones" tan diversas de la aplicación del ritual— sobre esta manifestación peculiar. Habría que empezar por preguntar cómo ha de ser el curso del pensamiento de cualquier individuo, para llegar a la creencia de que la flagelación haya de producir algún efecto en el sentido indicado y pueda, por ejemplo, prevenir una enfermedad o asegurar una victoria. Otro autor, R. Karsten *(The Civilization of the Souih América Indians),* en el que se encuentran más ejemplos sudamericanos, intenta una explicación de esta clase, apoyándose en Frazer: las muchachas, que son flageladas

durante la iniciación, han de hacerse inmunes en esta forma a la influencia de los espíritus malos (pp. 169s.); "probablemente" se atribuye al látigo alguna fuerza sobrenatural; en conjunto se trata de una ceremonia de purificación, por medio de la cual han de expulsarse a latigazos las malas influencias (p. 174). No precisa poner de manifiesto que todo ello no es sino mera interpretación que nada de lo contenido en el material documenta. Si queremos proceder fenomenológicamente, hemos de empezar por confesar que, aparte la descripción de la flagelación misma, no conocemos más que *un solo* hecho que podría ayudarnos a la comprensión de esta manifestación. Consiste éste en las diversas ocasiones que los obliga a la flagelación ritual. Con lo que queda claro desde un principio que sólo difícilmente puede lograrse la comprensión y aun, en tal caso, sólo a título de hipótesis. Sin embargo, esta vez los motivos nos dicen efectivamente algo, que justifica al menos una suposición.

Las ocasiones son: después de la caza de un animal mayor, sobre todo del tapir, y antes de su consumo; antes de instalarse en una nueva casa; durante las labores principales de la siembra; en la cosecha de los frutos maduros; en las ceremonias de madurez de las muchachas y los jóvenes; en la fiesta de los muertos; antes de instituir un nuevo jefe; al final de una contienda; antes de la primera cohabitación matrimonial: antes del nuevo matrimonio de una viuda (los dos últimos ejemplos se encuentran en R. Karsten, *The Civilization of the South American Indians,* pp. 169 ss.). Los pueblos sudamericanos entre los cuales existe dicha práctica son predominantemente representantes típicos del estrato de los antiguos agricultores. Ahora bien, la serie de las ocasiones para la flagelación ritual, que acabamos de enumerar, en unión del hecho de que se trata de pueblos agricultores, orienta nuestra atención en una dirección determinada. En efecto, las ocasiones en cuestión son casi todas ellas idénticas con aquellas situaciones de la vida en las que tiene lugar —como ya se ha indicado reiteradamente— *aquel* gran culto de dichos pueblos, que se refiere a *aquel* importante mitologuema, a saber: la muerte del animal de caza se refiere a la muerte de la deidad dema; la nueva casa —en particular la casa del culto, y por extensión a menudo todas las casas— es una imitación del modelo originario de la casa de los muertos; las labores de la siembra y de la cosecha tuvieron su origen al transformarse la deidad dema en plantas útiles; las ceremonias de madurez son fiestas conmemorativas del origen de la capacidad de reproducción a consecuencia de la muerte de la deidad; y lo mismo los ritos nupciales; el jefe es el representante vivo y el sucesor directo del dema; la lucha fue instituida como ceremonia en ocasión de la misma muerte en el tiempo originario, etc.

Por consiguiente, las ocasiones apuntan inequívocamente al gran mitologuema de los pueblos agricultores. De lo que resulta tanto más sorprendente que no conozcamos ninguna forma del mito en la que la flagelación tenga lugar cual acto inteligible de dicho acontecer concreto en el tiempo originario. Debo a la atención del Dr. O. Zefries el poder presentar por lo menos dos ejemplos de relatos, de carácter ciertamente fabuloso, de la América del Sur. En efecto, Métraux *(Ensayos de mitología comparada sudamericana,* pp. 22 *s.)* menciona, según una antigua fuente francesa, un mito de los *tupinamba* de Bahía, conforme al cual, después de una gran sequía una pobre mujer envía a sus hijos a buscar hierbas para el sustento de la vida. Éstos se encuentran con un niño forastero, en cuya figura se oculta un ser divino. Se lanzan sobre él y lo golpean. Con lo que empiezan a llover sobre ellos batatas y otros frutos alimenticios. Al detenerse los niños, maravillados, el niño forastero los exhorta a que lo sigan golpeando para obtener mayor provecho. Les prohíbe contar nada a nadie. Sin embargo, la madre descubre el secreto. Planta el resto de frutos del campo que los niños han traído, y a partir de entonces ya no se vuelve a producir escasez de víveres en dicha región.

Tessmann nos comunica otro mito (pp. 199 s.) de los schipibo y conibo (Tschama) de una tribu de los *paño,* junto al Ucayali, en la montaña peruana. En los tiempos en que los mortales no conocían todavía las plantas útiles, un hombre fue con su mujer al bosque, quedando solamente una hija en la casa. En esto llegó un joven (que propiamente era un pájaro). Como la muchacha no podía satisfacer su deseo de comida, el joven-pájaro la invitó a que con un bastón le pegara en las rodillas, con lo que empezaron a caer de éstas bananas maduras.

En ocasión de visitas posteriores, el proceso se repite: la muchacha le golpea las piernas y recibe a cambio de ello todas las plantas útiles hoy existentes.

Sin duda, estos dos ejemplos presentan más bien el carácter de fábulas que de verdaderos mitos, pero el curioso motivo de que las plantas útiles se originan por golpear a un ser dema muestra, con todo, sorprendentes analogías con el motivo principal del mito de los pueblos agricultores. Sería, por lo tanto, posible que se tratase originariamente de un episodio del mito en cuestión —acaso de una variante desarrollada principalmente en la América del Sur—, el cual se habría hecho independiente en forma de fábula, igual que muchos otros motivos míticos que se hallan documentados. En tal caso, la flagelación como ceremonia en las ocasiones anteriormente mencionadas no sería más —lo mismo que todo otro culto— que un rito de repetición de un

acontecimiento mítico del tiempo originario. Con lo que, por su origen, nada tendría que ver con la magia.

## 5. "Magia de la imagen"

Con las formas de presunta magia hasta aquí tratadas, nos proponíamos ante todo promover por medio de ejemplos otro método de examen de determinados fenómenos histórico-culturales. Así como la teoría de la magia no está en condiciones de deducir para todos los fenómenos designados por ella simplemente como magia analogías del espacio, del tiempo o de la semejanza que según ella engañaron el pensar de los hombres primitivos, tampoco puede descubrirse inmediatamente con el método aquí desarrollado el origen mítico-cultual de todos los fenómenos objeto de este estudio. En muchísimos casos, en efecto, empezaremos por no poder afirmar nada, y habremos de esperar a que algún dia se revele, a partir de un material especial, alguna conexión de sentido. Con unas pocas excepciones, de las que habremos de ocupamos todavía (cap. xn, 6-8), quisiera sostener *que todas las ceremonias consideradas normalmente en la etnología como magia nada tienen que ver con la llamada mentalidad mágica, sino que se remontan por su origen, lo mismo que otros fenómenos de la historia cultural de la humanidad, a verdaderos conocimientos de la realidad, de carácter mítico-religioso en su mayoría.* Su degeneración al estado de "aplicación" que se revela en el curso de acciones se ha visto favorecida por muchos factores, pero sobre todo por la esperanza y la expectativa de obtener la gracia anhelada como consecuencia de una conducta devota. Esto se aplica asimismo a las acciones verdaderamente mágicas de las que ya tíos hemos ocupado (cap. xi). Pero cuanto más abreviado y mecánico se hace un acto ritual, tanto más difícil resulta comprenderlo, y con tanta mayor facilidad se lo considera como magia.

Otra designación empleada de preferencia en la etnología y la prehistoria es la de la "magia de la imagen". Doquier que en algún ritual juegan un papel las representaciones figurativas, esta expresión suele presentarse como explicación. Así, Frobenius *(Kulturgeschichte Afrikas,* pp. 127 s.) ha observado entre los pigmeos del África la práctica de que al amanecer, antes de la caza, dibujan un antílope en la arena, así es que los primeros rayos del Sol caen sobre la figura y le disparan una flecha. Con esto creen haberse asegurado el éxito de la caza. Es corriente, en la etnología, interpretar una práctica de esta clase como "magia de la imagen", creyendo haberla explicado así satisfactoriamente. Pero es el caso que de todas las interpretaciones imaginables, ésta de la teoría de la magia me parece ser la más inverosímil, porque pretende hacemos

suponer que el pigmeo ha de creer verdaderamente que, sobre la base de la analogía, una flecha disparada sobre una figura producirá por arte de magia el flechazo deseado en un animal. Aparte de que en esta interpretación se deja de lado una vez más un elemento importante de la ceremonia, o sea la conexión con el Sol, los datos escasos del informe tampoco bastan para conferirle fuerza de convicción. Con el mismo derecho podría sostenerse que se trata de un rito de repetición, del que nos falta el mito correspondiente.

Lo que está totalmente injustificado es presentar las figuras rupestres prehistóricas, sobre la base de tales informes, como arte "mágico", como suele suceder con la mayor naturalidad (cf. Obermaier, pp. 145, 155). En realidad, nada sabemos de los motivos a los que deben su origen. En la mayoría de los casos sólo las flechas dibujadas en los animales representados se interpretan como paralelo a la "magia de la imagen"' de los pigmeos y a ceremonias análogas de otros pueblos cazadores, de las que se deduce el carácter mágico de todas las figuras rupestres. Si para la aclaración de fenómenos prehistóricos paralelos se recune a hechos etnológicos, entonces sólo pueden aducirse comprobaciones seguras, y en ningún caso interpretaciones cuestionables. Y un material de comparación de esta clase, mucho más fundado, lo encontramos entre algunos pueblos antiguos que aún hoy siguen produciendo figuras rupestres. Aquí, sin embargo, todo habla en favor de que en tal ejercicio del arte nos hallamos en presencia de un acto de culto ejecutado con una actitud genuinamente religiosa. Los más ilustrativos al respecto son los informes ya tratados (cap. v, 1) a propósito de figuras rupestres australianas. En éstas, en efecto, la deidad misma ha dejado una imagen de sí, y la renovación de la misma constituye un acto piadoso, como en todos los cultos. Semejante motivación del arte rupestre está, en su magnificencia, mucho más cerca de nuestra concepción de la esencia del arte. Ni es posible estar de acuerdo en que los inicios del arte, que contamos ciertamente entre las plasmaciones de la vida más sublimes que ha logrado el hombre, habrían de tener sus raíces en una mentalidad incomprensible para nosotros y sujeta on el error. Lo que por otra parte se concibe tanto menos cuanto c, * sus documentos nos hablan, cual obras de arte, directamente — iénsese no más en las pinturas rupestres del sudoeste de Europa— con lo que constituyen, antes bien, una prueba de la identidad existente desde siempre en las creaciones espirituales humanas.

A título de ejemplo adicional, podemos mencionar la práctica de los *kwakiutl* (noroeste de América), que ejecutan un grabado en la roca, en el lugar en que en ocasión del culto se ha inmolado y consu-

mido un esclavo (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl,* p. 439). O sea, que la figura es un monumento conmemorativo de una ceremonia religiosa, como lo son muy a menudo los megalitos erigidos en ocasiones parecidas. Como actos de culto, en el marco de las ceremonias de madurez, se ejecutan entre los *kissi* del Africa occidental (Germán, pp. 112 s.) pinturas sobre paredes de arcilla, y lo propio hacen los californianos del sur sobre paredes rocosas (Du Bois, p. 96). Griaule *(Masques Dogons,* pp. 405ss.) nos proporciona asimismo un informe detallado de la renovación de las figuras rupestres, en el marco de un extenso acto ceremonial, entre los *dogon* del Sudán occidental. Todos estos hechos no hablan en modo alguno a favor de un origen mágico de las pinturas prehistóricas.

## 6. El afán imitador

Hasta aquí, en contraste con la teoría de la magia, hemos puesto en el primer plano las referencias míticas de las manifestaciones examinadas, tratando en esta forma de reducir a un origen lógico muchos actos que la teoría de la magia pretende incluir en el terreno de ésta. Encontramos así una verdadera moral religiosa precisamente en aquella actitud del individuo que lo mueve a la reflexión y al recuerdo del acontecer reconocido como divino, haciendo que determinados actos se le presenten como piadosos. Aquí, en cambio, habría que señalar unos hechos restrictivos, que podemos observar a menudo en nuestro propio mundo y que, por lo tanto, hubieron de darse con seguridad también en tiempos pasados de la historia de la humanidad, pese a que sea muy difícil, por no decir imposible, comprobar unívocamente casos concretos de esta clase.

Mencionamos, por ejemplo, la costumbre de la flagelación ritual (cf. cap. XII, 4) y rechazamos su carácter mágico, señalando, sobre la base de ciertos documentos materiales, la probabilidad de su origen mítico. Por otra parte, consideramos de modo muy general todos los verdaderos mitos como verdaderos conocimientos de la realidad, que se refieren a aquellas cuestiones de la existencia para las que no se dispone de otras respuestas o de alguna respuesta mejor. Ahora bien, el gran mito que reproduce en sus rasgos esenciales la concepción del universo de los pueblos agricultores y del que, según nuestra interpretación anteriormente expuesta, ha de tratarse en la ceremonia de la flagelación, no nos ha sido trasmitido, que yo sepa, en variante alguna, en la que aparezca el motivo de la flagelación. Sin embargo, basándonos en ejemplos de historias fabulosas, expusimos nuestra suposición de que este motivo se encuentra contenido en un episodio relativamen-

te secundario del relato mítico. La flagelación ritual, empero, se observa estrictamente entre muchos pueblos de la América del Sur, pese a sus efectos dolorosos para los afectados. Este orden de ideas, gravado sin duda con muchas conjeturas, sólo se proponía indicar una de las posibilidades de que la relación por lo regular inteligible entre el mito y el culto pudo *también* haber tenido *desde el principio mismo* ciertas consecuencias absurdas, que se expresan sobre todo en el hecho de que manifestaciones *secundarias* y externas pasen con gran importancia al primer plano, y el sentido verdadero y profundo de un conocimiento sea a menudo casi imposible de comprobar. Sabemos de semejante desproporción entre el sentido perseguido en los actos creadores y su realización por una adhesión demasiado entusiasta o por un epigonismo árido y petrificado, también en nuestra comunidad cultural.

Pero cuán difícil es demostrar verdaderamente en casos concretos una falta de armonía semejante en relación con las condiciones de los pueblos primitivos, esto resulta ya del ejemplo aducido de las flagelaciones ceremoniales. Inclusive si prescindimos de que el razonamiento sólo se apoya en supuestos y consideramos por lo pronto la sola presunta mención de la flagelación en el mito, como algo seguro, aun así resultaría casi imposible comprobar con seguridad en el mito el carácter secundario de dicho motivo. En relación con el aspecto grandioso que fundamenta todo el mitologuema, un motivo tal sería, sin duda, insignificante, porque se trata, en el mito, del acto creador de orden en el tiempo originario, en cuyo centro se sitúa la muerte infligida a la deidad dema. ¿Y quién podría decir en qué medida la flagelación u otros tormentos representan en los sentimientos originarios del individuo una correspondencia con el acontecer mítico esencial? Es probable que para semejante cuestión sea ante todo competente la psicología, la que tal vez podría aducir que en tales tormentos rituales hallan expresión hechos psíquicos elementales. Con lo que resultaría inverosímil, por lo menos, que se convirtieran por azar y sin una motivación convincente en un rito tan estrictamente observado en el marco de un acto cultural.

Sin embargo, en el caso de otro género de prácticas extrañas e incomprensibles de los pueblos primitivos, ni siquiera por parte de la psicología cabría esperar una aclaración acerca de por qué se les atribuye tal importancia. En efecto, todas las mutilaciones corporales, tales como la extracción de dientes, la circuncisión, la subincisión, la monorquidia, la extirpación de las tetas en los hombres, etc., se dejan relacionar tan poco con un verdadero conocimiento como con una disposición psíquica humana general, y permanecen obstinadamente cerrados a nuestra comprensión. Así, pues, si partimos del hecho de que el sen-

tido de actos creadores importantes pudo estar expuesto a deformaciones desde siempre, entonces las prácticas incomprensibles podrían explicarse también a partir de deformaciones semejantes de los mitos.

Algunos datos existentes en relación con la motivación de semejantes prácticas abstrusas nos orientan en una determinada dirección. Así se dice, por ejemplo, de Mahoma, que en la batalla de Ohod perdió dos dientes. Treinta y siete años después de la huida del profeta, el arcángel Gabriel se presentó al *oweis* de Kam, en Yemen, y le ordenó que renunciara al mundo. En honor del profeta y en recuerdo de su pérdida de dientes en la batalla, se hizo arrancar todos los suyos *y* exigió a sus discípulos que hicieran lo mismo. Podemos dejar de lado la cuestión de si en ocasión de dicho acontecimiento la costumbre de la mutilación de los dientes, muy generalizada y que se remonta ciertamente a la prehistoria, era o no conocida y sirviera tal vez de modelo, o si se trata, por el contrario, de una renovación espontánea de dicha práctica. Lo importante para nosotros es, en cambio, que la necesidad de semejarse a un modelo venerado, inclusive en los rasgos más secundarios, pueda estimular a un fanático a la introducción de una práctica como ésta, y que el motivo resulte asimismo plausible para los adeptos. Del mismo tipo es la motivación de los *herero* del África sudoccidental en relación con su costumbre consistente en afilar a los muchachos, a titulo de rito de pubertad, los dos incisivos superiores y de arrancarles los cuatro inferiores, para que se parezcan al sagrado antepasado toro (Irle, p. 105).

Otro ejemplo, en el que se indica también como motivo de una práctica un deseo análogo de semejanza, lo encontramos entre los *semang,* pueblo residual de cazadores de la península malaya. Existe entre éstos la creencia en una deidad Kari, que está en el cielo. Kari está sentado allí, apoyado en un tronco inclinado en cuyas ramas están sentadas las almas que aquél envía para que se encamen en hombre y animales. Y en forma análoga, la mujer ha de apoyarse al dar a luz en un tronco de árbol inclinado. “Se dice que imita en esta forma la actitud de Kari”, y que el tronco inclinado es “el árbol en el que Kari se apoya” (Skeat y Blagden, II, p. 3).

A propósito de este ejemplo no quisiéramos renunciar a una pequeña digresión. En efecto, se podría concebir que la actitud prescrita en el acto del parto subsista en cuanto costumbre por más tiempo que el mito de Kari, y que se diga entonces que la mujer ha de adoptar la actitud en cuestión “para que el niño reciba una alma”, con lo que probablemente ya nada se opondría a la designación de dicha costumbre como “acto de magia”.

Los ejemplos indicados sirven para ilustrar que inclusive prácticas

completamente incomprensibles y rudimentarias pueden tener su origen en representaciones míticas. Y si bien subsiste la posibilidad de que originariamente su significado fuera más profundo, revélase en todo caso claramente que basta la referencia al carácter venerable del modelo para derivar, inclusive de rasgos secundarios del mismo, prácticas semejantes, y que éstas pueden haberse originado aun de aquella necesidad de parecido. Semejante celo podrá hacernos sonreír. Se lo podría considerar como signo de cierta necedad, como incapacidad para distinguir lo principal de lo accesorio. Pero, por otra parte, todos estos rasgos pertenecen indudablemente a la esencia de la actitud religiosa. Es más, el gran efecto educador de una idea de dios para la humanidad reside precisamente en el hecho de que el individuo ve en la deidad su modelo sublime y, atraído por ella, se esfuerza por parecérsele. La verdadera educación, en efecto, no está en los actos mantenedores del orden del comercio interhumano sino en el modelo estimulante. Así, cuando una alumna quiere tener una blusa roja porque su admirada maestra la lleva, o si un estudiante entusiasta sólo quiere escribir con tinta negra porque tal fue la que emplearon Schiller y Goethe, podemos sonreír, lo mismo que en el caso de los ejemplos citados de los pueblos primitivos. Pero habrá que convenir que también en la blusa roja o en la tinta negra está dada una parte del modelo añorado, lo mismo que en la extracción de los dientes entre los herero ha de realizarse algo de la esencia sagrada del toro antecesor. Sin duda, cuando el deseo de imitación se agota en la de los síntomas externos y de los rasgos insustanciales, entonces recordamos a los soldados de Wallenstein, que creían semejarse a su admirado jefe al imitar "cómo se destose y cómo escupe".

Es posible, pues, que muchas de las costumbres incomprensibles se deriven de un celo imitador que no tiene en vista el sentido profundo del mito sino, antes bien, sus aspectos insignificantes y exteriores. En tal caso sólo podríamos considerarlos con restricciones como fenómenos genuinamente religiosos. Sin embargo, la expresión "estupidez primigenia" seguirá siendo también aquí demasiado fuerte, porque en tal celo se halla contenida sin duda alguna, pese a la necedad, una chispa de auténtica reverencia.

Tal vez la psicología emitiera la pretensión de interpretar también como manifestaciones lógicas de aspectos humanos esas ideas incomprensibles, como las que fundamentan, por ejemplo, las mutilaciones dentales. Contra esto, nada se podría objetar, porque el individuo no llegó probablemente nunca a cualesquiera asertos por mero azar. Aun así, el verdadero sentido sólo podría mostrarse en el modelo mítico mismo. Incluso en tal interpretación, el celo imitador seguiría siendo sin

duda un elemento característico de la conducta humana, pero en ningún caso de una actitud primariamente creadora, a la que las grandes plasmaciones de la historia de la cultura deben su origen. En otros grupos de los fenómenos culturales aquí tratados, en cambio —tal por ejemplo, las flagelaciones—, la interpretación psicológica podría revestir importancia también en relación con la plasmación cultural misma, y no sólo para la comprobación del modelo mítico. Basándose en ellos se podría tal vez ilustrar que son razonables e importantes no sólo las manifestaciones míticas, sino que también la repetición ritual se basa en aspectos psíquicos que han encontrado en ella una expresión adecuada de los acontecimientos rtiíticos centrales.

Cualquiera que sea la posibilidad que se considere, lo cierto es que los fenómenos correspondientes nada tienen que ver con la magia, porque en todo caso, en una consideración semejante, no se concibe qué se podría conseguir, mágicamente, mediante la ejecución de los actos.

## 7. La actitud de espíritu conservadora

De un segundo grupo de fenómenos sólo nos ocuparemos muy brevemente. Su existencia y la actitud de espíritu que les corresponde las podemos observar mejor en nuestro propio ambiente. Se trata de las *supervivencias,* a cuya situación histórico-cultural nos hemos referido ya reiteradamente. La comunidad cultural occidental no está libre de ellas; al contrario, parece que se hubieran conservado entre nosotros, en determinados recesos (que pueden encontrarse también en el centro de las grandes ciudades), restos del acervo de pensamientos de la larga historia de la cultura de la humanidad. Hemos mostrado ya reiteradamente, por medio de ejemplos, que nada tienen que ver con la magia, sino que han tenido, por lo regular, sus formas de expresión plenas de sentido en épocas culturales pretéritas, a partir de las cuales han sido adoptadas —a menudo ya sin sentido— por periodos posteriores, como lo indica su curso externo. La actitud de espíritu en que se basa este conservadurismo es la que nos invita a hablar de ellas en esta conexión. La veracidad de todo aserto cognoscitivo está ligada a los fundamentos, vinculados a su vez a una determinada concepción del universo de su época cultural. Así, pues, la creencia en un sistema de asertos que carezca en absoluto de dicho fundamento surge de una actitud de espíritu que no sólo no es creadora, sino ni siquiera reproductora y nada tiene ya que ver, en todo caso, con la vivencia genuinamente religiosa. Para ilustrarlo con un solo ejemplo de nuestro medio ambiente cultural, aludamos al espiritismo, muy generalizado, o a la creencia en las profecías astrológicas. Ambos fenómenos tienen

originariamente sus raíces, según se puede demostrar, en el mito, y llevan con ello el distintivo de aquella plenitud de sentido originaria que hemos destacado en contra de la teoría de la magia. Y, sin embargo, la práctica actual tanto del espiritismo como de la astrología es absurda y supersticiosa, porque los supuestos conformes a la concepción del mundo que en su día garantizaran su verdad no han sido adoptados simultáneamente con ellos.

Este punto de vista indicado en último término es tan extraordinariamente importante, porque la adopción de una manifestación cultural una vez plasmada por parte de otro medio cultural no ha de tener como consecuencia ineludible la pérdida total de sentido de la misma. Así, por ejemplo, los misterios eleusinos en Grecia tenían los mismos fundamentos espirituales de la concepción del mundo de los antiguos agricultores, según concluyo de las exposiciones de Kerényi (Kore, pp. 361 *ss.)*. Indudablemente, el panteón olímpico nos revela una concepción del mundo totalmente distinta, que se halla separada de la de los antiguos agricultores por varias grandes épocas de la historia de la humanidad. Y sin embargo, Eleusis fue simultáneamente para los griegos una realidad vivida, que no puede en modo alguno considerarse como supervivencia. Pero es que allí se construyó efectivamente sobre los verdaderos y originarios fundamentos espirituales. Los creyentes actuales de la astrología, en cambio, están muy lejos de remontarse al genuino origen mítico de esta plasmación cultural y de sus fundamentos espirituales, y no digamos ya de poseerla como contenido de vivencia. Se refieren, antes bien, a la última derivación, perteneciente ya por completo a la etapa de la "aplicación", de la mitología cosmológica. Y creen, sin embargo, en la verdad de esos asertos, en lo que reside precisamente la discrepancia que convierte a su creencia en superstición.

La astrología es una superstición que tiene sus auténticos modelos en una época cultural que desde el punto de vista de la historia de la humanidad no es tan lejana: las altas culturas antiguas. Pero se han conservado asimismo en la creencia popular concepciones provenientes de fases mucho más antiguas, y aun presumiblemente antiquísimas de la historia de la cultura. Así, por ejemplo, se cuenta de la aldea de Weisingen, en el distrito del Danubio superior, la siguiente historia, cual verdadero acontecimiento: a un campesino se le morían muchos gansitos sin que se observara ninguna causa visible. Un individuo de una aldea vecina entendido en oráculos le aconsejó que asara vivo en el horno un ganso tierno, asegurándole que en esta forma el culpable se presentaría espontáneamente. Con lo que tuvo el éxito apetecido, ya que al poco tiempo se presentó una mujer que tenía quemada la

mitad izquierda de la cara, rogándole que sacara del horno al ganso, ya que en otro caso ella moriría quemada. Lo que en este caso ocurrió efectivamente no se puede establecer con seguridad sobre la base de las indicaciones de los interesados. Lo importante es solamente que aquí siguen subsistiendo aún hoy a manera de fantasmas concepciones que constituyen indudablemente restos de un fondo cultural humano remotísimo, tal como aparece, cual verdadera creencia, en los fenómenos "proto-totémicos" ya mencionados (cf. cap. vn, 2). En efecto, un enlace tan íntimo como éste entre el ser humano y el animal sólo pudo hallar su plasmación cultural sobre la base de una concepción del mundo que tenía como vivencia central la unidad entre los destinos del hombre y del animal.

Desde luego, los astrólogos y los espiritistas distan mucho de servir de apoyo a los fundamentos de la teoría de la magia, porque lo cierto es que no realizan magia alguna. Pese a esto, justifican con su actitud intelectual muchas de las afirmaciones de la teoría en cuestión y por ello los hemos mencionado en esta conexión. Mas aquello que es válido en relación con nuestra comunidad de cultura lo fue también, como es natural, en relación con los primeros tiempos de la historia de la humanidad. El material etnológico abunda en tales supervivencias efectivas, que carecen de todo fundamento ligado a una determinada concepción del universo y que, por la atención fosilizada y crédula que encuentran, confirman aquella actitud espiritual que la teoría de la magia adopta erróneamente como base de los procesos creadores.

## 8. La estéril mentalidad de analogía

Los dos grupos de fenómenos que acabamos de ver tampoco han logrado confirmar la teoría de la magia, porque nada tiene que ver con la magia. Pero han revelado una actitud mental humana que se aproxima a la aceptación de la teoría en cuestión, con lo que se plantea la cuestión de cuál será la característica principal de esta actitud específica. A esto sólo cabe una respuesta, a saber: *es lo esencialmente estéril, que ni hGy ni en cualquier tiempo ha producido nunca algo esencial.* En efecto, si en relación con el grupo de las manifestaciones de las que el celo imitador nos pareció distintivo se pudiera todavía hacer valer que tienen una actividad creadora *a posteriori,* ya que persiguen por medio de actos en el culto la plasmación que realice el contenido mítico, su característica sobresaliente fue, con todo, que no tienen en vista el sentido, sino la imitación estrictamente literal, petrificada en un absurdo rígido y estéril. Y en relación con el segundo grupo, ni siquiera pudo sostenerse dicha reproductividad restringida, porque no contiene más

que la reproducción de reproducciones carentes desde hace tiempo de sentido y no mantiene ya enlace alguno con el origen creador.

Este carácter de la esterilidad es propio de todas las manifestaciones que suelen enlazarse normalmente con la designación de magia, con la excepción, por supuesto, de aquellas que hemos tratado como verdadera magia. La teoría de la magia, en cambio, ha revelado muy poca sensibilidad en cuanto a percibir en los fenómenos el aliento del elemento creador, que persiste en ellos aun en las repeticiones más tardías, a condición de que originariamente los haya animado. Hasta aquí, nuestros esfuerzos se han orientado en el sentido de percibir dicho aliento creador en todas las plasmaciones culturales, sustrayéndolas en esta forma a la garra mortal de un método de estudio como el de la teoría de la magia. De ahí que a título de final de este examen se sugiera todavía la cuestión siguiente: ¿Existen plasmaciones culturales que *deban su origen* a la actitud de la humanidad designada anteriormente como estéril?

Y si esta cuestión sólo con vacilación se contesta afirmativamente, será además con algunas reservas: primero, surgen reparos acerca de si en tal caso puede hablarse siquiera de "plasmaciones culturales"; pudiera concederse, pero con la restricción de que se entienda por tales, todo aquello que el hombre ejecuta siguiendo la tradición en el sentido más amplio del vocablo. Por otra parte, quizás no estemos justificados a designar la actitud de espíritu en que se fundamentan como absolutamente estéril, ya que también ésta es, a la postre, recreadora —en cierto modo, en tercer o cuarto grado—, porque ni se da ni puede darse una creación que surja "de la nada" por una actitud estéril. Lo que esta actitud espiritual vecina de Ja teoría de la magia ha producido y sigue todavía produciendo actualmente no son más que imitaciones sin sentido, y aun a menudo totalmente absurdas, de manifestaciones que pertenecen al fondo cultural fijo, y son tan ilógicas y absurdas, porque el sentido propio del modelo imitado no se entiende o ya no se entiende más. Ilustrado por medio de un ejemplo, esto significa que, si existen tabús de determinados manjares, la actitud mental postulada por la teoría de la magia puede inventar otros, que se distinguen de los verdaderos por el hecho de que no poseen ningún sentido más que el que les es atribuido desde fuera. Una tercera reserva, finalmente, coincide con la restricción de la sección anterior: en efecto, inclusive en esas manifestaciones, que son las que más se aproximan al concepto teórico de la magia, nunca sabemos con seguridad si no estuvieron comprendidas originariamente —lo mismo que las tratadas en la sección anterior— en conexiones razonables y sólo se nos presentan en tal ropaje a consecuencia de cambios de interpretación posteriores.

No vamos a dar aquí una enumeración copiosa de material, porque la literatura etnográfica abunda en él. La mayor parte de estos ejemplos se basa en la llamada *magia por analogía.* Con mucha frecuencia las prohibiciones de ciertos manjares se fundamentan de modo análogo al de los ejemplos siguientes: entre las tribus de los *tschamokoko* del Gran Chaco, la carne del venado sólo es comida por el hombre, porque en tal caso puede correr ligero. Los huevos de avestruz sólo los comen los ancianos y las mujeres; si los come un hombre joven, entonces su mujer muere y deja a su cargo muchos niños, porque entre los avestruces es el macho el que tiene a su cargo el cuidado de la cría. Si se come de la capibara, puede nadarse ya al día siguiente con maestría. Tortugas las comen las mujeres, pero no los hombres, porque en otro caso se harían pesados y recibirían golpes en las riñas (Baldus, página 96).

Todas estas prohibiciones se nos presentan con motivaciones que se designan como magia por analogía. Se supone que la propiedad del animal, observada en cada caso, pasa al individuo, mediante el consumo de la carne, para su ventaja o perjuicio. Si estas motivaciones no son explicaciones *a posteriori* de costumbres cuyo sentido originario ya no se conoce, entonces pertenecen efectivamente al dominio de la "estupidez primigenia". Sin embargo, la sospecha de que se trata de tales explicaciones secundarias, especialmente entre los tschamakoko, se ve fortalecida por las siguientes indicaciones: en el curso de la vida normal, los varones maduros nunca comen armadillo, porque se supone que esto hace envejecer. Sin embargo, existe una ceremonia secreta de los varones, y en esta ocasión se comen precisamente armadillos —y por cierto en el punto culminante de la fiesta—, de lo que las mujeres nada saben. Por otra parte, los ancianos comen de dicho animal abiertamente. Esto se relaciona con la idea muy extendida de que sólo los ancianos (más allá del límite de la capacidad de reproducción) pueden comer sin peligro carne humana y otros manjares reservados en general a las ocasiones ceremoniales. Lo propio se aplica, por ejemplo, a la carne del tapir, y precisamente éste es a menudo en la América del Sur el animal mítico destacado. Pero se indica una vez más, como motivación, que los hombres jóvenes se harían inmediatamente viejos y achacosos si los comieran. Esta motivación recurrente tanto en el armadillo como en el tapir, en unión de la indicación que se aplica asimismo a ambos animales de que los ancianos pueden comerlos sin peligro y aun públicamente, sugiere la sospecha de que en estas prohibiciones de comida sí se trata originariamente de costumbres referidas a un sentido. Un estudio (que según mi conocimiento no se ha emprendido todavía) de todas estas prescripciones muy extendidas y en

cuya virtud los ancianos pueden comer sin peligro alguno aquello que está prohibido a los hombres más jóvenes podría conducir, a mi parecer, al resultado de que dicha costumbre se relaciona, en una capa de cultura perfectamente determinada, con la representación de la esencia de la capacidad reproductora en el varón. Ya vimos, en efecto, que en la concepción del mundo de los antiguos agricultores la capacidad de reproducción se derivaba de un acontecimiento divino, del tiempo originario, creador de orden, en cuyo centro figura la muerte infligida a una deidad dema. La occisión ritual de seres humanos y animales y el consumo cultual de la carne de unos y otros son actos conmemorativos que se representan dramáticamente. Los ancianos, en cambio, que están más allá de dicho orden del destino —así podría discurrirse—, pueden comer sin peligro fuera del orden del culto esos manjares que propiamente pertenecen al culto. Estas indicaciones se proponen hacer más clara la motivación inicialmente absurda de los tabús de manjares de los tschamakoko. La teoría de la magia, en cambio, los atribuiría probablemente al pensar analógico, con la indicación acaso de que es la piel rugosa del armadillo y del tapir la que se relaciona con la vejez. En tanto que en nuestro supuesto, el orden de ideas en que se basa el tabú sería totalmente distinto: los ancianos pueden comer sin sufrir ningún daño, y por razones referidas míticamente a un sentido originario, la carne de dichos animales. Y si un hombre joven la consume, entonces resulta ser un anciano, porque hace lo que hacen los ancianos.

Y si además de este ejemplo hubiera entre los tschamakoko otras prohibiciones de manjares que sólo se fundaran efectivamente en el pensamiento analógico, entonces surge la presunción de que antes de su origen hubo de haber ya tabús míticamente fundados, que degeneraron a su vez al estado de la "aplicación" y pudieron fecundar una actitud supersticiosa que llevaría a "inventar" prohibiciones "aplicadas" parecidas. Y en tal caso los actos de analogía pura no se habrían originado en absoluto en un proceso creador de cultura, sino que serían meras imitaciones de un fondo cultural ya degenerado, o sea, una actitud recreadora de tercer o cuarto grado. Esta concepción de la magia por analogía, absolutamente discrepante de la corriente, es la que se trataba de aclarar aquí.

En esta parte del presente trabajo nos hemos enfrentado a la llamada teoría preanimista de la magia, pese a que la fundamentación de la misma date ya de más de medio siglo y que su raíz intelectual se halle en el modo de pensar de fines del siglo pasado, superado desde hace ya mucho en otros dominios. Pero habíamos visto que los supuestos de dicha teoría, que fundamentan todas sus interpretaciones

de fenómenos histórico-culturales, siguen dominando en gran parte la literatura de la ciencia del espíritu, incluida la filosófica.

Nuestra argumentación crítica se ha dirigido por una parte contra la imagen del hombre primitivo en que se basa aquella teoría, insistiendo por otra parte en que las explicaciones mágico-teóricas de los fenómenos espirituales de los pueblos primitivos no son más que interpretaciones. Por ello nos hemos considerado autorizados para presentar a nuestra vez interpretaciones de tales fenómenos, que parten de una apreciación totalmente distinta de las facultades intelectuales del hombre primitivo. Aparte de ello, creemos haber encontrado en el material trasmitido, por lo menos en algunos casos, una mejor fundamentación para nuestra forma de interpretación. Sin embargo, nos importa más todavía la convicción de que sólo podemos comprender las formas primitivas de expresión representándonos a las personas que actúan en ellas, como individuos que poseen para sus actuaciones motivos análogos a los nuestros, que su concepto del universo no consta de meros errores que sólo puedan explicarse en virtud de una estupidez inconcebible, en tanto que por otra parte los mismos insensatos promotores de un absurdo apenas creíble tuvieron, al parecer, ordenaciones de vida muy razonables y prudentes y fueron técnicos y prácticos muy dotados.

*Parte Cuarta*

# ALMAS, CULTO DE LOS ANTEPASADOS Y ESPÍRITUS

# XIII. LA TEORÍA ANIMISTA DE TYLOR

RARA vez un libro ha ejercido en el dominio de las ciencias especulativas una influencia tan vasta como en el caso de *Primitive Culture* de Edward B. Tylor (1871). A partir de dicho momento se extendió la opinión generalizada y apenas atacada de que las variadas concepciones de las almas, los antepasados y los espíritus constituían uno de los elementos más esenciales de las religiones de los pueblos primitivos. Inclusive si otras teorías, apartándose de Tylor, buscaban el *origen* de la religión en otras manifestaciones, estaban, sin embargo, de acuerdo con él en que el llamado animismo era la forma de religión que figuraba en primer plano entre los pueblos en cuestión. Se ha llegado inclusive a la costumbre de indicar en las estadísticas al lado del número de los cristianos y de los mahometanos también el de los "animistas". Pero la teoría de Tylor ha influido no sólo en la literatura etnológica, sino que también en todas las demás disciplinas científico-culturales sus ideas constituyen en gran parte la base de las disquisiciones científico-religiosas.

Es obvio que tales efectos extensos no pueden ser producto simplemente del azar. No cabe la menor duda de que la mayor parte del material del que disponemos efectivamente describe ideas como las que Tylor ha tratado preferentemente en su teoría sobre el origen de la religión. Añádase a ello el hecho de que Tylor era un científico de gran categoría, a cuya argumentación convincente resulta difícil sustraerse, a condición de estar de acuerdo con él en las premisas. Tampoco Tylor, como es natural, parte en sus conclusiones exclusivamente del material, sino que basa su construcción —como es propio del pensar humano— sobre supuestos no demostrados, que se consideran obvios, y que podrían designarse como su visión del universo y, en particular, como su visión del hombre. Y las visiones del mundo y del hombre del investigador están ligadas, por supuesto, a la época. Sólo en los casos más raros, en efecto, constituyen un propio acervo de ideas, derivándose la mayoría de ellas, de las concepciones que surgen de la acción conjunta de todas las fuerzas de una determinada cultura y en cierto modo inadvertidamente acompañan ya al niño de la época desde la cuna. Nuestro examen crítico de la teoría de Tylor apenas se dirige contra el material por él utilizado, pese a que, en lo que respecta a su volumen, dicho material se halla asimismo vinculado al tiempo, sino más bien contra aquellos supuestos obvios y no demostrados.

## 1. LA IDEA DE LAS ALMAS

La teoría animista se ha descrito tan a menudo, que podemos limitarnos aquí a una exposición abreviada. Resulta imprescindible, en cambio, destacar cuán positiva ha sido la influencia de los puntos de vista de Tylor en diversos dominios que anteriormente se vieron manifiestamente dominados por métodos de estudio erróneos. Fue, en efecto, uno de los pocos verdaderos etnólogos de su tiempo y se dio cuenta de la gran importancia de esta ciencia en relación con todas las cuestiones de la historia humana. De él procede, por ejemplo, la frase: "Del mismo modo que aquel que posee un solo idioma no lo comprende por completo, así tampoco el que sólo posee una religión puede comprenderla. La base de la teología ha de ser tanto histórica como lógica; su argumentación ha de reconocer el desarrollo de las doctrinas religiosas y ha de hacer posible, mediante separación de las influencias de la tradición respecto de las influencias de la convicción directa, la discusión de la verdad objetiva. Ninguna religión de la humanidad está totalmente aislada de las demás, y los pensamientos y principios del Cristianismo originario se enlazan con hilos espirituales que se remontan a través de periodos prehistóricos hasta los orígenes de la civilización humana y tal vez inclusive hasta el origen de la existencia del hombre (I, p. 415).

Su adhesión apasionada al método histórico de observación de los fenómenos se basa esencialmente en Bastían, al que según sus propias palabras debe mucho. También Tylor, en efecto, rechaza la teoría de la migración con los mismos argumentos que Bastían. Sin embargo, también él está en ocasiones a tal punto impresionado por las coincidencias sorprendentes entre las concepciones de pueblos que viven muy separados unos de otros, que plantea por lo menos la cuestión de si tales semejanzas no debieran acaso explicarse por la trasmisión de las ideas de una tribu a otra (II, pp. 43$.).

Un mérito inapreciable de su labor reside, además, en la argumentación contra la teoría de la degeneración que, en la vida intelectual de los pueblos primitivos, no quería ver más que un acervo cultural degradado de las altas culturas. Sin embargo, allí donde se dan igualdades entre los pueblos carentes de escritura y los de las altas culturas, las formas más plenas, más vivas y más ricas de sentido se encuentran entre los primeros. De modo que la vida intelectual de los pueblos primitivos no puede comprenderse a partir de las altas culturas, sino que, antes bien, muchas manifestaciones de las capas más jóvenes sólo se dejan comprender como ideas, que siguen vivas, de un origen anterior. La designación de supervivencia —*survival*— para muchas de dichas

manifestaciones proviene de Tylor. La concepción en ella contenida de la vida autónoma de las plasmaciones culturales constituye, sin duda alguna, una de las ideas más fecundas de la ciencia de la cultura.

En sus especulaciones acerca del origen de la religión, Tylor parte de una llamada *definición mínima;* según ella, *la religión es la creencia en seres espirituales* (I, p. 418). Con esta definición cree haber excluido todo prejuicio, y comprender, sin embargo, todas las manifestaciones pertenecientes al dominio de la religión en cualquier pueblo. Estos seres espirituales se encuentran en la creencia de los pueblos bajo dos formas principales, a saber: primero, como almas, inicialmente en el hombre, y luego, también, en los animales, las plantas y aun en los objetos inanimados, y por otra parte como almas independientes, que no poseen manifestación corporal, sino que llevan como espíritus una existencia independiente. Según Tylor, los espíritus se desarrollaron posteriormente, a partir de las almas individuales. Una respuesta científica y libre de prejuicios a la cuestión acerca del origen de la idea del alma sólo puede atenerse —según él— a los datos naturales. El hombre investigador de las causas hubo de preguntar por la diferencia entre el cuerpo vivo y el muerto, entre los estados de sueño y vigilia, así como por el contenido de los sueños, y debió llegar a la respuesta de que hay algo —es decir, el alma— que puede dejar al cuerpo durante el sueño y se separa definitivamente del mismo en el momento de la muerte. El alma definitivamente desprendida ha proporcionado la base para la creencias en almas impersonales, de existencia independiente, o sean, los espíritus, en los que deben de haber visto las fuerzas causantes de todos aquellos fenómenos del mundo circundante para los que no se observan otra causa, como, por ejemplo, los fenómenos meteorológicos.

Estas ideas del animismo, originadas, pues, de manera perfectamente racional, se acompañan siempre, según Tylor, de la creencia de que son seres espirituales los que influyen sobre los fenómenos del mundo material o los dirigen, en particular la vida presente y futura de los mortales, pudiendo relacionarse con éstos y viéndose afectados, agradable o desagradablemente, por sus actos. En esta forma, dicha creencia había de conducir "tarde o temprano, de modo perfectamente natural y casi podría decirse inevitable, a la adoración activa y a la reconciliación" (I, página 420).

"El concepto de un alma personal o de un espíritu personal entre las razas inferiores se define como sigue: es una tenue imagen humana sin cuerpo, por su naturaleza una especie de vapor, película o sombra, causa de la vida y del pensamiento en el individuo que habita; posee independientemente la conciencia y la voluntad de su poseedor corporal anterior o actual; es capaz de dejar el cuerpo muy atrás de sí para

trasladarse velozmente de un lugar a otro; en la mayoría de los casos es invisible e intangible, pero manifiesta también fuerza física y se aparece especialmente a los mortales, en estado de sueño o vigilia, cual fantasma separado del cuerpo al que se parece; finalmente, puede penetrar en el cuerpo de otros individuos, animales y aun cosas, tomando posesión de ellos e influyendo en ellos" (I, p. 422).

Estas opiniones sobre los contenidos de creencia antiguos puede documentarlas Tylor con un material abundante. Así, por ejemplo, ya las designaciones empleadas por muchos pueblos para el alma son idénticas a las palabras con que éstos designan la sombra o el aliento. En la mayoría de los casos puede indicarse exactamente en cuál parte del cuerpo se considera estar localizada el alma. Muchos pueblos creen que, en caso de enfermedad grave, el alma abandona ya el cuerpo antes de la muerte, y se toman disposiciones para captarla y devolverla al enfermo, con lo que, si se logra, se produce la curación. Ese material voluminoso es conocido; se encuentra en parte aún en nuestro propio mundo cultural, y no necesita por lo tanto examinarse aquí con mayor detalle.

La *evolución ulterior de la religión,* desde aquellos espíritus surgidos de las almas de los muertos *hasta los dioses* de las altas culturas, la describe Tylor como sigue: "También las deidades superiores del politeísmo se encuentran contenidas en el sistema animista de la humanidad. Lo mismo en una nación que en otra, no resulta difícil apreciar que fue el hombre el tipo de la divinidad, y que la sociedad y el gobierno humanos se convirtieron en modelo según el cual se conformaron la sociedad y el gobierno divinos. Lo que son los jefes y los reyes entre los hombres, lo son los grandes dioses entre los espíritus inferiores. Se distinguen sin duda de las almas y de los seres espirituales inferiores que hasta aquí hemos considerado principalmente, pero la diferencia está más en el rango que en la naturaleza interna. Son espíritus personales que reinan sobre espíritus personales. Por sobre las almas desprendidas del cuerpo y los manes, por sobre los genios locales de rocas, manantiales y árboles, por sobre la multitud de los buenos y los malos demonios y de los demás espíritus comunes se sitúan dichas deidades más poderosas, cuya influencia se halla menos limitada a intereses locales o individuales, y las cuales pueden actuar directamente, a su antojo, en el vasto ámbito de su dominio, o bien dominar e intervenir por medio de seres inferiores de su clase, que son sus servidores, agentes o mediadores. Sin embargo, los grandes dioses del politeísmo, cuyo dominio se extiende por todo el mundo, lo mismo que los espíritus inferiores, no son creaciones de una teología civilizada. En efecto, ya en las religiones más burdas de las razas inferiores se formaron sus tipos

básicos, y a partir de entonces y a través de largos periodos de una cultura en progreso o en retroceso fue obra de los poetas y los sacerdotes, de los creadores de leyendas y los historiadores, de los teólogos y los filósofos desarrollar y renovar los poderosos soberanos del panteón, o destronarlos y eliminarlos" (n, pp. 249 $.).

## 2. La imagen del hombre de Tylor

Muchos de los raciocinios de este libro remiten a un material que podría confirmar una de las tesis fundamentales de Tylor. En efecto, es indudablemente un descubrimiento temprano del género humano el que haya "seres espirituales" que son de una importancia capital para los fenómenos del mundo natural circundante. En cambio, la serie evolutiva de Tylor, que parte de las almas a través de los espíritus y hasta los dioses, es una pura especulación. Tampoco sabemos nada, por lo demás, acerca de los procesos que condujeron al descubrimiento de tales seres espirituales. Es útil, sin duda, señalar fenómenos tan naturales como el sueño, el ensueño y la muerte, porque los medios que apuntalan las concepciones del hombre están tomados las más de las veces de su ambiente natural. Inténtese, por ejemplo, revivir el proceso descrito. Según Tylor, la "objetividad científica" habla a favor de un estado primario del hombre, en el que éste existe cual ser biológico, sin "creencia alguna en seres espirituales". En dicho estado originario, el hombre también durmió, soñó y murió, sin formarse al respecto "juicio" alguno. Aceptó, antes bien, dichos fenómenos, lo mismo que todos los demás fenómenos del mundo, como hechos reales, y se movió entre ellos con la misma seguridad con la que lo hacen hoy.todavía los animales o los niños. Es posible que tal estado se haya prolongado por espacio de innúmeros milenios. Ahora bien, no es algo que vaya simplemente de sí el que el hombre primitivo hubiera de llegar, al reflexionar sobre dichos fenómenos, a la idea de una alma. Cabe en efecto concebir muchas otras clases de explicación, por medio de las cuales el hombre se adueñara de la naturaleza de dichos fenómenos. Lo que más reparo suscita, en la deducción de Tylor, es el carácter puramente lógico-causal del raciocinio. Es indudable que el descubrimiento de las entidades espirituales y del dualismo psico-físico se remonta a un acto creador en la historia de la humanidad. Y los procesos creadores nunca se reducen a la comprobación de conexiones lógico-causales, sino que llevan de la intuición directa a plasmaciones vivas y obligatorias para el hombre. Constituye asimismo una pura especulación suponer que fue precisamente en el carácter de la muerte y del sueño, en el que se reveló por vez primera al hombre el conocimiento de lo

espiritual, porque la existencia de un estado cultural en el que se dé una idea del alma, mas no, de lo divino, no se puede comprobar hoy en ningún lugar de la Tierra, lo que por lo demás el propio Tylor subraya expresamente.

Estoy convencido por mi parte de que no fueron en modo alguno necesarios el sueño y la muerte para convencer al hombre de la realidad de los procesos espirituales y de su importancia en la existencia del mundo. En efecto, aquello que llamamos estados de ánimo en el dominio psíquico del hombre, el sentimiento de lo solemne, aquel "estremecerse" que Goethe ha designado como "el elemento mejor de la humanidad", la captación del carácter sublime de determinados fenómenos en el mundo y de la inanidad de otros, todo ello apunta a cualidades espirituales que son las que en el espíritu humano disuelven en una multiplicidad de reflejos la naturaleza determinada de un fenómeno concreto, tal como lo captamos en su descripción puramente cuantitativa, reflejos que unas veces se presentan de un modo y otras de otro. Y aunque pueda parecer ocioso especular acerca de cómo llegaría el hombre al descubrimiento de los "seres espirituales", ya que nada sabemos de ello, consideraría, con todo, por mi parte como lo más natural imaginárnoslo tal como se han producido las grandes concepciones nuevas en las culturas cuya existencia documenta la historia. Y entre nosotros, son espíritus creadores los que llaman la atención de los hombres sobre algo que ha existido desde siempre y le confieren forma y expresión, y que resultan tanto más "obligatorias" para nosotros cuanto más absolutamente han captado el dominio de la realidad.

Así, pues, la cuestión acerca de cómo pudo llegarse originariamente a la concepción de una "alma", sí reviste importancia, ya que en su respuesta se nos revela de modo muy claro la imagen del hombre, determinada por la época de Tylor. En efecto, la actitud de éste se dirige contra las respuestas de carácter teológico, que fundamentaban el origen de la religión con la revelación. Pero en su necesidad de proceder "científicamente y sin prejuicios", introduce él mismo un nuevo prejuicio, esto es, el supuesto de que el hombre es un ser que sólo investiga por la via lógico-causal. En esta concepción actúan como ancestros la filosofía de Comte y el ideal de un ser humano científicamente abstracto. Ya nos hemos ocupado de esta visión demasiado estrecha de la naturaleza del hombre, y repetimos aquí simplemente que dicha limitación esencial no corresponde ni a nuestra época ni a la de los inicios del desarrollo de la humanidad, y que también el hombre primitivo hubo de tener posibilidades de vivencia mucho más vastas, muchas de las cuales pudieron llevarlo y lo llevaron efectivamente a la inteligencia de la importancia de los procesos espirituales. Y sólo mediante

dicha restricción en su problemática "libre de prejuicios" Tylor pudo llegar a su concepto del alma, que constituyó según él el fundamento de todas las religiones. Es "todavía" un hombre "sin dios" el que tuvo dicha concepción.

Pero aun tratándose de Tylor, científico cuidadoso, esta afirmación no coincide en modo alguno con el material, ni siquiera con el presentado por él mismo, porque fue precisamente Tylor quien rechazó una y otra vez con buenas razones las afirmaciones acerca de la falta de dios entre los pueblos más antiguos de la historia de la cultura, añadiendo que se encuentran, sobre todo entre los pueblos particularmente antiguos, concepciones que recuerdan mucho la idea, familiar para nosotros, de un dios superior. Pero por otra parte, según su teoría, todas las ideas de dios empezaron a "desarrollarse" sólo a partir del concepto abstracto del alma. Ya desde el punto de vista metodológico se abre aquí un vacío en el sistema de Tylor.

Mucho más cuestionable que su visión del hombre es su concepción de las ideas de dios. En efecto, de un durazno puede surgir un árbol del durazno, porque éste está contenido en el fruto. Pero, ¿cómo puede haberse desarrollado del concepto abstracto del alma, esbozado por Tylor, una idea de dios? Esto permanecerá seguramente incomprensible para el individuo libre de prejuicios. El misionero Alb. C. Kruijt, autor de un libro sobre el animismo en el archipiélago índico, que conoció la vida y actividad de pueblos primitivos, dice al final de su prefacio: "Sin embargo, ha constituido siempre un enigma para mí cómo se ha podido considerar el Cristianismo como un desarrollo de ese culto natural de dios". Con esta afirmación se separa decididamente de Tylor. Yo quisiera añadir que si no hubiera visto dicho "culto natural de dios" a tal grado con los ojos de Tylor, sino cual expresión de una visión genuinamente religiosa de la realidad, es posible que no le hubiera resultado tan enigmático que por lo menos algunas de aquellas ideas religiosas se hayan conservado también en el Cristianismo y formen parte, inclusive, de las concepciones cristianas fundamentales.

En el concepto de dios de Tylor, su prejuicio científico se revela como aún más cuestionable que en su concepto del hombre, porque el que una idea de dios sólo pueda tener su motivación en la naturaleza humana indagadora de causas constituye un prejuicio que no se funda ni en los datos de las vivencias religiosas ni en la verdadera naturaleza del hombre. La afirmación de Tylor en el sentido de que los espíritus independientes sólo se derivan por vía lógico-causal de las almas de los muertos no concuerda con los hechos, los cuales nos muestran una naturaleza mucho más complicada de los espíritus, por muy intimo que

sea a menudo el enlace con el difunto. Contra esta derivación demasiado esquemática de todos los espíritus a partir de las "almas" se ha dirigido ya Söderblom; volveremos más adelante sobre el carácter heterogéneo de los espíritus (cap. xvi). Y en cuanto a que los espíritus a su vez se hayan puesto en conexión, por la vía puramente lógico-causal, con fenómenos naturales no explicados que consiguieran con ello su poder y se aproximaran en esta forma a las deidades, no es más que una conjetura de Tylor, improbable además. En efecto, cuando las almas o los espíritus se presentan en unión con ideas de dios, la probabilidad mayor habla a favor (según el punto de vista aquí expuesto) de que, inversamente, el poder hubo de estar enlazado primariamente con la idea de dios, y a partir de ella pudo transferirse a las almas y los espíritus. Esto, sin duda, no puede demostrarse, lo mismo que tampoco Tylor puede demostrar la sucesión que sustenta. La preferencia en favor de una u otra tesis resulta exclusivamente de la concepción de la naturaleza espiritual del hombre primitivo en que se fundamente el examen. Y en este examen partimos del hecho de que ni la prehistoria ni la etnología están en condiciones de apoyar la afirmación corriente de que el hombre primitivo —en la medida en que lo relacionarnos con el concepto de la cultura— no fuera hombre todavía, en el sentido nuestro. Y toda vez que la inteligencia de la naturaleza divina del universo no depende de ningún progreso técnico, sino que expresa exclusivamente una visión cualitativa de la esencia, no hay razón de por qué el hombre no habría tenido siempre una idea de lo divino.

# XIV. EL ALMA DIVINA

## 1. EL ALMA PROVIENE DE LA DEIDAD

EL MATERIAL relativo a las ideas del alma entre los pueblos primitivos es más cuantioso que cualquier otro. De las innúmeras cuestiones que resultan de dicho material para la investigación científico-cultural sólo destacaremos algunas, a las que atribuimos particular importancia. Hemos examinado ya una de estas cuestiones (cap. v, 1) y tratado extensamente un informe de investigación que nos parece particularmente indicado para contestarlas en forma ilustrativa. Nos limitamos a repetir aquí brevemente lo que resultó del estudio de las deidades dema entre los pueblos noroccidentales de Australia. El problema fundamental con el que se enfrentaba la religión de dichos pueblos era la cuestión acerca de los supuestos sobre el origen de nueva vida. Lo mismo que muchos otros pueblos, también los australianos están convencidos de que el acto sexual por sí solo no ofrece una explicación suficiente de la reproducción. Su atención se dirige antes bien a las entidades espirituales que hacen ‘comprensible ese milagro natural mediante la unión íntima entre el individuo y la divinidad. Nos enteramos en dicho momento de que el embarazo de la mujer dependía de que el padre “encontrara” en el sueño a un hijo del espíritu. Este hijo del espíritu podría designarse perfectamente como “alma”, en el sentido que Tylor da a este vocablo.

Lo decisivo es, sin embargo, la indicación sobre el origen del hijo del espíritu. Proviene, en efecto, de las deidades de carácter dema del tiempo originario, que dejaron esas “almas” en los lugares sagrados de su actividad terrena o allí las crean de nuevo. Este presente divino es el ser propiamente dicho del futuro individuo. Hay que tener presente, además, que tal ideología se encuentra entre los pueblos sumamente antiguos, con una forma de economía puramente apropiativa, con lo que no ha de entenderse que reflejen el estado originario de la sociedad humana. Es en todo caso muy desacertado deducir semejante idea del alma del raciocinio fundado en la investigación causal descrito por Tylor. Resulta más natural, en efecto, interpretarla tal como se nos presenta entre los australianos y en numerosos otros pueblos, esto es, como testimonio de la capacidad del hombre primitivo de percibir el aspecto divino de la realidad y de integrarse a sí mismo en el mundo, como partícipe de lo divino. A partir de semejantes ejemplos se abre paso la convicción de que el hombre no hizo el descubrimiento

sea a menudo el enlace con el difunto. Contra esta derivación demasiado esquemática de todos los espíritus a partir de las "almas" se ha dirigido ya Söderblom; volveremos más adelante sobre el carácter heterogéneo de los espíritus (cap. xvi). Y en cuanto a que los espíritus a su vez se hayan puesto en conexión, por la vía puramente lógico-causal, con fenómenos naturales no explicados que consiguieran con ello su poder y se aproximaran en esta forma a las deidades, no es más que una conjetura de Tylor, improbable además. En efecto, cuando las almas o los espíritus se presentan en unión con ideas de dios, la probabilidad mayor habla a favor (según el punto de vista aquí expuesto) de que, inversamente, el poder hubo de estar enlazado primariamente con la idea de dios, y a partir de ella pudo transferirse a las almas y los espíritus. Esto, sin duda, no puede demostrarse, lo mismo que tampoco Tylor puede demostrar la sucesión que sustenta. La preferencia en favor de una u otra tesis resulta exclusivamente de la concepción de la naturaleza espiritual del hombre primitivo en que se fundamente el examen. Y en este examen partimos del hecho de que ni la prehistoria ni la etnología están en condiciones de apoyar la afirmación corriente de que el hombre primitivo —en la medida en que lo relacionarnos con el concepto de la cultura— no fuera hombre todavía, en el sentido nuestro. Y toda vez que la inteligencia de la naturaleza divina del universo no depende de ningún progreso técnico, sino que expresa exclusivamente una visión cualitativa de la esencia, no hay razón de por qué el hombre no habría tenido siempre una idea de lo divino.

## XIV. EL ALMA DIVINA

### 1. El alma proviene de la deidad

El material relativo a las ideas del alma entre los pueblos primitivos es más cuantioso que cualquier otro. De las innúmeras cuestiones que resultan de dicho material para la investigación científico-cultural sólo destacaremos algunas, a las que atribuimos particular importancia. Hemos examinado ya una de estas cuestiones (cap. v, 1) y tratado extensamente un informe de investigación que nos parece particularmente indicado para contestarlas en forma ilustrativa. Nos limitamos a repetir aquí brevemente lo que resultó del estudio de las deidades dema entre los pueblos noroccidentales de Australia. El problema fundamental con el que se enfrentaba la religión de dichos pueblos era la cuestión acerca de los supuestos sobre el origen de nueva vida. Lo mismo que muchos otros pueblos, también los australianos están convencidos de que el acto sexual por sí solo no ofrece una explicación suficiente de la reproducción. Su atención se dirige antes bien a las entidades espirituales que hacen 'comprensible ese milagro natural mediante la unión íntima entre el individuo y la divinidad. Nos enteramos en dicho momento de que el embarazo de la mujer dependía de que el padre "encontrara" en el sueño a un hijo del espíritu. Este hijo del espíritu podría designarse perfectamente como "alma", en el sentido que Tylor da a este vocablo.

Lo decisivo es, sin embargo, la indicación sobre el origen del hijo del espíritu. Proviene, en efecto, de las deidades de carácter dema del tiempo originario, que dejaron esas "almas" en los lugares sagrados de su actividad terrena o allí las crean de nuevo. Este presente divino es el ser propiamente dicho del futuro individuo. Hay que tener presente, además, que tal ideología se encuentra entre los pueblos sumamente antiguos, con una forma de economía puramente apropiativa, con lo que no ha de entenderse que reflejen el estado originario de la sociedad humana. Es en todo caso muy desacertado deducir semejante idea del alma del raciocinio fundado en la investigación causal descrito por Tylor. Resulta más natural, en efecto, interpretarla tal como se nos presenta entre los australianos y en numerosos otros pueblos, esto es, como testimonio de la capacidad del hombre primitivo de percibir el aspecto divino de la realidad y de integrarse a sí mismo en el mundo, como partícipe de lo divino. A partir de semejantes ejemplos se abre paso la convicción de que el hombre no hizo el descubrimiento

del "alma" en algún tiempo que originariamente no tenía una concepción de dios, sino que la representación de lo divino fue lo primero y precedió a dicho descubrimiento. La naturaleza espiritual del hombre y de todas las cosas de este mundo se le reveló precisamente a través de la vivencia de seres divinos, que son los que sugirieron al hombre la idea de lo espiritual.

La indicación expresa de que aquello que en los asertos de los pueblos primitivos traducimos por "alma" procede de la divinidad y vuelve a ella después de la muerte, se encuentra en un gran número de pueblos. Presentemos aquí otro ejemplo, que reproducimos con cierta extensión, ya que nos parece muy indicado para ilustrar esta idea. Proviene de un informe de Nimuendaju sobre los *apapocuva.* Este autor alemán (Unkel) fue acogido por adopción en la comunidad de dicha tribu, obteniendo de ella su nombre indígena. Este contacto extraordinariamente directo, que debe por lo demás a sus dotes excepcionales de explorador, le permitió presentar unas monografías tan vivas de las diversas tribus indígenas que investigó. Los apapocuva son una horda que pertenece al grupo lingüístico de los tupí-guaraní y vive en el sur del Brasil. La figura central en la vida religiosa de este pueblo es, como en el caso de muchos indígenas, el hombre-médico. Uno de los actos más importantes del culto consiste en una especie de ceremonia de bautismo después del nacimiento de un niño. Sin embargo, los actos de la misma son incomprensibles sin ver primero los mitos de los apapocuva *(Religión der Apapocuva-Guarani,* pp. 316 ss.).

Un dios superior es "Nuestro Gran Padre", que se "descubre" a sí mismo en la oscuridad. "Encuentra" a su ayudante, que se llama "Nuestro Padre, Conocedor de las cosas". Más adelante, los dos juntos "encuentran" a una mujer, "Nuestra Madre", con la que ambos tienen relación sexual, de donde resulta embarazada con gemelos, uno de los cuales, el hijo del "Gran Padre" es el más poderoso, en tanto que el otro, el hijo del "Conocedor de las cosas", reviste una insignificancia análoga a la del padre en la época que precedió al tiempo de la creación. Después de la obra de creación propiamente dicha, los dos padres se retiran: el "Gran Padre" a las lejanías más remotas, en donde impera una oscuridad perpetua y desde donde sólo volverá a intervenir en los destinos terrenales en ocasión del fin del mundo.

La madre embarazada permanece en la tierra, y en su intento de seguir al "Gran Padre" es devorada por los jaguares, salvándose los gemelos en su cuerpo milagrosamente. Después que el "Gran Padre" ha vuelto a llevar consigo a su esposa, procrea otro hijo, o sea un hermano menor o, respectivamente, medio hermano de los gemelos, que se llama Tupan y no tiene destino terrenal propiamente dicho, sino que perma-

nece sentado en el cielo, en el "extremo Oeste", en un bote que le sirve de banco. Su madre, en cambio, vive al Este, y cuando siente la nostalgia de ver a su hijo más joven, atraviesa éste el cielo con su bote, con lo que se origina una tempestad.

De los gemelos, el hijo del "Gran Padre" se llama "Nuestro Hermano mayor", y el hijo del ayudante "Su hermanito menor". Son deidades dema típicas, que ejercen su actividad de crear orden en el tiempo originario. Después de tales actos, el mayor se traslada al cielo, en donde tiene su lugar en el cénit, en tanto que el más joven se reúne con su madre en el Este, de donde más tarde ha de ir a reunirse con su padre, el "Conocedor de las cosas", del que sin embargo se ignora dónde mora. El dema más poderoso es "Nuestro hermano mayor", cuya hazaña mayor es la introducción de la danza de la medicina, la cual obtiene una fundamentación genuinamente mítica —como ya se mencionó al tratar del chamanismo— por el hecho de que el gemelo mayor quiera entrar en contacto con su distante padre para obtener ayuda en su abandono terrenal. Logra establecer el contacto hasta la lejanía más remota de la oscuridad perpetua, con lo que consigue la ayuda implorada. La técnica "inventada" por él para trasladarse al más allá la ha heredado el hombre-médico actual; y en ello, una vez más, juegan un papel dos "ideas del alma" que vamos a conocer a continuación.

El "Gran Padre", alejado a distancias demasiado remotas, y su ayudante, así como el hijo de éste —uno de los gemelos— son relativamente insignificantes en la práctica religiosa; pero no así "Nuestra Madre" que habita al Este, "Nuestro hermano mayor" que habita en el cénit, y Tupan, el hermano menor de los gemelos que vive al Oeste. Éstos intervienen también en la vida actual. Se relacionan ante todo con las ideas del alma de este pueblo, de las que la ceremonia de atribución de nombre (pp. 302 ss.) nos puede proporcionar una impresión.

Poco después del nacimiento de un niño se reúne la horda con el número mayor de miembros posible, y el hombre-médico dirige una ceremonia nocturna para comprobar "qué alma ha venido a nosotros". Es el caso, en efecto, que el recién nacido *ha existido desde mucho antes,* ya sea en el reino de "Nuestra Madre" al Este, o junto a "Nuestro Hermano mayor" en el cénit, o junto a Tupan al Oeste. El niño viene a la tierra de una de esas moradas divinas. Para el hombre-médico, se trata en la ceremonia de averiguar de cuál de dichas regiones ha venido el nuevo ser humano, y de conferirle un nombre correcto en concordancia con ello. A partir de este nombre correcto —en contraste con los que se reciben en el bautismo cristiano que carecen de toda importancia— se puede saber más tarde de cuál de los tres reinos procede un individuo. Algunos de los nombres se refieren directamen-

te a cosas que se relacionan con la deidad correspondiente. Así, por ejemplo, uno de los nombres se deriva del banco en forma de bote en el que Tupan está sentado al Oeste. El que lleva dicho nombre recibió su "alma" del reino de Tupan. A propósito del sacerdote cristiano que en el momento del bautismo pregunta a los padres el nombre del catecúmeno, los apapocuva sacuden la cabeza: como que es precisamente la tarea del sacerdote la de hallar el nombre correcto. Un indígena de dicho pueblo no se "llama" tal o cual, sino que "es" tal o cual. Inclusive dicho nombre se mantiene por lo regular secreto, pues se relaciona con la esencia de la persona de un modo demasiado directo para que se lo pueda revelar sin más.

La ceremonia de atribución de nombre se prolonga durante toda la noche, y el hombre-médico recibe de cuando en cuando "fuerzas mágicas" sobrenaturales de los poderes a los que canta. Estos dones se representan manifiestamente de modo muy concreto, como si fueran objetos materiales, aunque permanecen invisibles a los ojos del simple mortal. El hombre-médico los caza al vuelo por encima de su cabeza, los envuelve y los extiende luego sobre el niño. También parece poseer el hombre-médico la facultad de obtener de sí mismo tales presentes invisibles para el recién nacido. "Se los saca, como si fuera la camisa, por la espalda, o se los extrae del pecho, describiendo con la mano un círculo sobre él mismo, y los extiende luego cuidadosamente sobre el niño."

Al amanecer llega el canto a su punto culminante, o sea, a una especie de canto extático, con el que terminan todas las ceremonias; y todos los presentes se inclinan con las manos levantadas, anodinándose ligeramente en la dirección del Sol naciente. Ahora ha "encontrado" el médico-brujo el nombre conecto, que por lo regular se refiere a personas, objetos o acciones de la mitología y el rito.

Indudablemente, también aquí el "alma" es de origen divino. Al propio tiempo muestra el ritual cuán en serio se toma dicho hecho. No resulta claro, sin embargo, lo que haya que entender por las "fuerzas mágicas" sobrenaturales. Es posible que se trate de uno de los actos típicos derivados de la necesidad de la representación figurativa: del mismo modo que el cuerpo del recién nacido necesita un ropaje protector, así también el "alma" necesita una dotación al iniciar su carrera terrenal. Parece ser que se representa dicha dotación con paños o mantas —tan invisibles como la pmpia alma, por supuesto— que le son enviadas desde las regiones divinas y con las que, en parte, el médico-brujo mismo la puede proveer.

La concepción tratada hasta aquí del "alma" humana, de los apapocuva, sólo forma una parte, aunque sin duda la más importante, de la

naturaleza espiritual del hombre. A esta alma vegetal, como la llamó Nimuendaju, se añade algún tiempo después del nacimiento una alma animal, acerca de cuya procedencia no nos da indicaciones más concretas (pp. 305*ss.).* Los impulsos buenos y pacíficos del hombre, así como su apetito por alimentos ligeros de origen vegetal, corresponden a aquella “alma” que proviene de las regiones divinas, en tanto que los impulsos bajos y violentos, y el apetito por la carne, pertenecen al alma animal. También el alma animal es reconocida más adelante por el hombre-médico en alguna forma. El temperamento del individuo se halla determinado esencialmente por las propiedades del animal cuya alma posee. Una mujer que por espacio de muchos años soportó con benevolencia la parálisis de todos sus miembros tenía el alma de una mariposa; otra, vivaracha y un tanto maliciosa, la de un mono capuchino, de lo que una bruja-médica se había apercibido desde la más temprana juventud de aquélla, porque había oído en su nuca, que es el asiento de esta alma animal, el silbido del mono. Las almas de animales carniceros son peligrosas, porque dominan por completo sobre las almas vegetales. Una tribu vecina enemiga sólo tiene almas tales de jaguar. “Y no son acaso ‘como" tigres [jaguares] o comparables al tigre o simbolizadas como tigres, sino que son, en sí mismas y por su naturaleza, tigres, sólo que bajo figura humana” (p. 306).

Después de la muerte del individuo, el alrna vuelve a descomponerse inmediatamente en sus dos elementos. A propósito del destino del alma animal, Nimuendaju nada dice, con excepción de un caso particular, del que hablaremos en seguida. El alma vegetal emprende el viaje al reino de los muertos, esto es, regresa a su lugar divino de origen. Si el hombre tenía todavía mucho apego a la vida, es posible que su alma vegetal vuelva una vez más a algún niño. El hombre-médico está en condiciones de darse cuenta de ello, y da al niño el nombre del difunto. Si muere un niño, se supone siempre que se trata de un difunto que sólo se proponía visitar una vez niás a sus parientes.

Si un individuo muere violentamente, entonces suele permanecer en la mayoría de los casos cual fantasma entre los vivos. Incumbe al hombre-médico alejar al fantasma, al que se teme extraordinariamente. Sin embargo, en relación con el procedimiento a seguir, es de suma importancia saber si se trata del alma vegetal o del alma animal del difunto. El alma vegetal se tiene por más inofensiva; en la ceremonia lo que se persigue es captarla con el mayor cuidado y entregarla al reino de los muertos. Una vez realizado esto, todo vuelve al orden normal.

Nimuendaju asistió a un caso en el que no se logró alejar al fantasma, porque el hombre-médico había supuesto erróneamente que se

trataba del alma vegetal. A continuación hubo que emprenderse el procedimiento mucho más difícil contra el alma animal. En tal caso no se la trataba con delicadeza. Porque lo que se perseguía no era captarla, sino simplemente aniquilarla. El propio Nimuendaju logró matar de un tiro al fantasma, al que por supuesto no vio, apuntando según las instrucciones del agitado hombre-médico, en la dirección indicada. El procedimiento, que el autor describe en forma muy viva (pp. 309 *ss.)*> muestra que los espíritus se representan en forma material, por la sencilla razón de que una espiritualidad abstracta no es imaginable.

Según Nimuendaju, las dos representaciones del alma se derivan de las dicotomías tan extendidas por toda América, o sea, del reconocimiento de la naturaleza polar del mundo, y reflejan los dos temperamentos opuestos del hombre, el flemático-melancólico y el sanguíneo-colérico. También los dos héroes de la leyenda de los gemelos representan, según aquél, los dos temperamentos opuestos, y se dice que los miembros de las clases duales, que se derivan de ellos, muestran en cada caso el temperamento correspondiente (p. 314). Entre los apapccuva, en cambio, la dualidad se halla transportada al individuo. Para sus prácticas, el hombre-médico necesita sobre todo el alma vegetal. Es ésta, en efecto, la que establece el contacto con el más allá. De ahí que deba abstenerse a menudo de comer carne, porque el alimento vegetal lo hace más ligero.

Hasta aquí el informe de Nimuendaju. Lo hemos expuesto con tanto detalle, debido precisamente al realismo de sus descripciones. Sin embargo, las ideas de la naturaleza del alma, como las que se enlazan aquí con el alma vegetal, aparecen, en forma más o menos clara, en innumerables informes parecidos. La idea básica más importante me parece ser la de la procedencia del alma del reino divino y su retorno al mismo lugar. Consideramos importante, además, que aquí —en concordancia con el dualismo psico-físico dominante— la vinculación del hombre con lo divino sólo se refiera a su ser espiritual, o sea, precisamente al "alma". Veremos todavía que sobre la base de otras representaciones esa derivación de lo divino puede ser de otra clase. La creencia en las almas animal y vegetal es una peculiaridad de los apapocuva, que se deriva de la concepción (muy extendida también en otras partes) de la naturaleza polar del mundo. La creencia en dos o más almas en el hombre está también muy extendida, y ha de explicarse en cada caso a partir de las condiciones culturales particulares, tarea que no se plantea en el marco de nuestro orden de ideas, porque apenas roza la cuestión fundamental acerca de la naturaleza del alma.

El fantasma, en cuya aniquilación participó el autor, forma parte de los "espíritus", de los que habremos de ocuparnos todavía. Sin

embargo, hicimos mención de esa parte del informe de Nimuendaju, para mostrar la conexión de determinadas manifestaciones de los espíritus con las concepciones del alma. Anticipando un poco, señalemos aquí que el fantasma es el "alma" de un asesinado, circunstancia que para la interpretación de determinados espíritus reviste una importancia particular (cf. cap. xvi, 4). En relación con las ideas que del alma tienen los apapocuva, revélase claramente en dicho informe la necesidad de materializar una manifestación puramente espiritual. Sobre todo los gestos expresivos del hombre-médico, que atavía al recién nacido con sustancias "invisibles", muestran la tendencia general humana de transportar datos abstractos a la esfera de lo intuible concretamente y, por consiguiente, de lo imaginable.

Si resumimos esta parte del examen de las concepciones del alma, la observación más importante está en que no vemos aquí ninguna prueba de que el hombre haya debido hacer el descubrimiento del alma en un momento en que no poseía todavía idea alguna de dios. Por el contrario, la mayor parte del material que poseemos al respecto habla en favor de que las ideas de una alma humana no pueden concebirse como independientes de una idea de dios, porque el alma es aquella entidad espiritual del ser humano que proviene directamente de la divinidad, ya que el origen de un nuevo individuo no es posible sin que la divinidad contribuya a ello con su "aliento". Y es precisamente este carácter de "criatura de dios", el que pone al hombre en condiciones de tener una vivencia de lo divino. O sea, pues, que las ideas de las almas no necesitan en modo alguno descansar en conceptos adquiridos por la vía lógico-causal, que además se habrían obtenido de modo erróneo, sino que se explican mucho más razonablemente si las consideramos como figuraciones, a menudo muy materiales, de contenidos de vivencia, en los que el hombre cobró conciencia de los aspectos divino y espiritual del mundo, para lo que lo capacitaban sus dotes naturales.

Una vez más —lo mismo que en todas las plasmacioncs genuinamente religiosas—, los asertos sobre la realidad contenida en las ideas del alma no se refieren esencialmente a acontecimientos cotidianos cual explicación lógico-causal de los mismos, sino a la esencia muy particular de la existencia humana, esto es, al reconocimiento de que, sin la facultad para la vivencia de lo divino, el hombre no sería hombre, y de que para poseer dicha facultad necesita de la participación espiritual en lo divino.

Es por ello que las indicaciones que se relacionan con la procedencia del alma humana se refieren de modo tan concordante a la divinidad cual dispensadora.

## 2. El reino de los muertos

El mismo sentido de la naturaleza de las ideas del alma se nos revela también en los informes igualmente numerosos acerca de la permanencia del alma después de la muerte. Las variadas descripciones del viaje del difunto a la tierra de los muertos forman parte, sin duda, de lo más impresionante que contiene el acervo narrativo de los pueblos primitivos. También en el terreno de las artes plásticas se relacionan las más soberbias realizaciones de los pueblos primitivos, casi sin excepción, en alguna forma con la muerte. Éste es el caso, sobre todo, por lo que se refiere a aquel prolongado periodo que comprende la historia de la humanidad desde la cultura más antigua de los pueblos agricultores hasta los umbrales de las culturas históricas. Revélase ya en este hecho, de modo convincente, el gran significado que se da a la muerte y a la existencia después de la muerte en el mundo de las ideas de la mayoría de los pueblos primitivos.

A continuación nos ocuparemos de la cuestión del papel que ha jugado el "alma" en las ideas sobre la existencia después de la muerte. Trataremos de mostrar que de la variedad de los informes se pueden extraer dos círculos de ideas que reflejan, en cada caso, una concepción básica, diferente, de la naturaleza del hombre. Fijémonos primero en la uniformidad de las ideas relativas al reino de los muertos. Las descripciones del viaje de los muertos no dejan subsistir casi nunca la menor duda en cuanto a que es el hombre en su integridad el que emprende dicha migración —el hombre en su integridad pero bajo figura invisible. También en las descripciones de los viajes al más allá que emprende el "alma" del chamán, ésta se concibe en la mayoría de los casos, en cuanto a su figura y su esencia, como un hombre. Y en forma análoga, en muchas de las descripciones que los pueblos primitivos hacen del reino de los muertos, la forma de la existencia en el más allá aparece como comparable en todos los detalles a la de acá. Los muertos viven en casas, cultivan sus campos, celebran las fiestas tradicionales, son casados, y aun en ocasiones se da la idea de que su permanencia allí, como en la vida terrenal, es pasajera. Procrean, envejecen, mueren y van a otro reino de los muertos.

Entre los mitos que el doctor Niggemeyer y yo pudimos anotar en el Ceram occidental, muchos tratan del reino de los muertos y describen la vida allí de la manera concreta que se acaba de indicar. Uno de los relatos más impresionantes (*Hainuwele,* pp. 88 ss.) habla de dos jefes tan unidos entre sí en amistad, que en una ceremonia se comprometieron solemnemente a seguirse uno a otro en la muerte, con objeto de poder ayudarse mutuamente en el fatigoso viaje al reino de

los difuntos, que casi siempre se considera como peligroso o difícil. Al morir uno de ellos, el otro no cumple el compromiso contraído, pero sigue secretamente al difunto para matarlo, para que éste no pueda exigir el cumplimiento de la promesa. No lo logra, pero consigue salvar su vida. Mientras seguía al muerto, que se veía exactamente igual que en vida, fue viviendo las distintas etapas del viaje, que lleva a través de un río vecino y de determinadas montañas. Oye al viandante solitario gemir bajo el peso de los bienes que ha llevado consigo y quejarse de la infidelidad del amigo. Finalmente, después de una caminata de varios días y habiendo llegado a la montaña de los muertos —se considera como tal un determinado monte característico en la parte inhabitada de la Isla—, oye las voces de los muertos que salen al encuentro del recién llegado y el saludo que le hace un mensajero de la diosa de los muertos, en un tiempo la dominadora de los seres dema, y que juega ahora tan destacado papel en ese reino.

A partir de tales ejemplos, a los que se podrían añadir otros de muchas regiones de la Tierra, resulta claro que aquí no se podría hablar de ideas de “almas”, porque es el hombre íntegro el que prosigue su existencia después de la muerte, aunque sin su cuerpo terrenal, pues éste no vale nada, “una vez transcurrido su tiempo, se pudre cual un tronco carcomido”.

Sin embargo, en los mitos de Ceram sí se da una diferencia entre la forma de existencia en el más allá y el más acá. En efecto, son principalmente las pequeñas contrariedades de la vida y también las malas enemistades las que desaparecen en el más allá. Son la irritación a propósito de un objeto extraviado, o el hambre, o la falta de amabilidad de los semejantes, o también el miedo a la maldad los que impelen a los héroes de los relatos hasta el más allá. Porque allá no existen esas contrariedades. Los apapocuva, tratados en la sección ^terior, designan el reino de los muertos como la “tierra sin mal”, .x menudo, [illegible] representación del reino de los muertos se eleva a la de un paraíso, como es el caso entre los yaruro en vías de extinción, de los que nos ocupamos anteriormente; para ellos, en efecto, el reino de los muertos significa la unión eterna con la deidad suprema y la realización de todos los deseos concebibles. Y por mucho que el realismo de las descripciones acerca de la vida en el más allá llegue a veces al punto de que los relatos pierdan el carácter de grandeza que por lo regular les es propio, ya que sólo tienen en vista la continuación de la vida *más cotidiana,* no podemos, sin embargo, reprochar este defecto a la idea como tal, si tenemos presente la importancia moral que reviste la representación de la existencia después de la muerte. En efecto, la admisión en el reino de los muertos significa *la vida plenamente realizada.* Ya señala-

mos en ocasión del examen del contenido ético de la religión (cap. ix, 2) que existe en la creencia de muchos pueblos primitivos la idea de que el individuo sólo adquiere la verdadera esencia del hombre a condición de cobrar conciencia de la esencia divina del universo. En otro caso, en efecto, no se da la vida plenamente realizada y, en consecuencia, no existe tampoco posibilidad alguna de admisión en el reino de los muertos.

Es, por lo tanto, perfectamente natural que, antes de su entrada en dicho reino, el difunto sea sometido a una prueba correspondiente. Poseemos numerosos informes acerca de la forma de ese examen. En muchos pueblos juegan un papel importante las pruebas de que en vida el difunto ha pasado por ciertas ceremonias. En Borneo, por ejemplo, el tatuaje posee entre los *kayan* el sentido de que el difunto pueda acreditar, en el viaje al reino de los muertos, que fue en vida un buen cazador de cabezas (Hose y McDougall, II, p. 41). Estos actos de culto comportan la salvación de la vida plenamente realizada, porque no es sino por ellos como el individuo adquiere la verdadera esencia del hombre. Layard (p. 255).describe en forma muy viva la extensa vida ceremonial de los indígenas de las Nuevas Hébridas, que se relaciona expresamente con la gran dificultad de ser admitido en el reino de los muertos, al que preside aquí igualmente una deidad femenina. Sólo como consecuencia de una corrupción de tales actos, la conexión se disuelve en una relación causal, representándose la admisión en el reino de los muertos como consecuencia, o inclusive como recompensa, de la **observación** lo más estricta posible de los actos ceremoniales. **Y ya** no **sorprende**, entonces, que la celebración de las ceremonias se **lleve a cabo** con espíritu temeroso y que se consientan para ello grandes **sacrificios.**

Sin duda, se nos volverá a plantear siempre de nuevo la cuestión acerca de cómo pudo llegar el hombre a semejantes concepciones de la existencia después de la muerte, de la que difícilmente pudo tener "conocimiento". Pese a que tal pregunta sea obvia, no nos es posible, con todo, comprender dichas ideas como mero extravío del espíritu prelógico. Porque por mucho que el adorno realista de los detalles provenga del pensar cotidiano de la fantasía popular, es indudable que la idea en que se fundamenta es un elemento originario de la naturaleza humana, que sigue tan vivo en nosotros como en la humanidad más primitiva, independientemente de aquel discernimiento que sólo quiere fundarse en hechos experimentados o susceptibles de serlo. Goethe ha expresado reiteradamente en sus conversaciones con Eckermann sus pensamientos acerca de una vida después de la muerte, y lo que él dice al respecto pudo haberlo experimentado también un espíritu creador hace incontables milenios. Al contemplar el espectáculo

del Sol poniente dijo en una ocasión a Eckermann: "Cuando uno cuenta 75 años, es imposible que no piense alguna vez en la muerte. En cuanto a mí, este pensamiento me deja perfectamente sereno, porque estoy firmemente convencido de que *nuestro espíritu es un ser de naturaleza totalmente indestructible;* es un ser activo de eternidad a eternidad. Se asemeja al Sol, que sólo parece hundirse para nuestros ojos terrenales, pero que en realidad nunca se hunde, sino que sigue brillando incesantemente (conversación con Eckermann, del 2 de mayo de 1824)."

## 3. El alma y los espíritus de los muertos

Si bien el material sobre la existencia después de la muerte nos muestra una idea del alma que en realidad no puede designarse propiamente como tal, porque en el fondo se refiere al individuo en toda su integridad, hay otros testimonios, en cambio, que sí apuntan efectivamente a una alma que se separa del hombre después de la muerte. Fue probablemente Kruijt quien primero, y en oposición a la teoría de Tylor, llamó la atención sobre el hecho de que, en muchos pueblos de Indonesia, la "sustancia del alma", como él la llama, no es en absoluto idéntica con el "alma" que deja el cuerpo después de la muerte. Según Kruijt, en efecto, dicha alma (o espíritu del muerto) ni siquiera existe en vida del individuo, sino que aparece después de la muerte, en tanto que la "sustancia del alma", que es la que constituye propiamente la fuerza vital del hombre, tiene después de la muerte otro destino que el alma del muerto.' A partir de entonces, dicha distinción ha sido objeto de mucha atención en la literatura etnológica, y se ha visto confirmada en muchos otros pueblos, también fuera de Indonesia. -Las dos almas en cuestión suelen distinguirse a partir de ese momento como alma de la vida y alma del muerto, o también bajo otros nombres (cf. al respecto W. F. Otto, *Die Manen).*

Examinemos brevemente los diferentes destinos de los dos seres. Vimos oportunamente que el objetivo del viaje de los muertos consiste en la reunión con los miembros anteriormente fallecidos de la tribu o el clan, y sobre todo en la reunión con la deidad que recibe al difunto en el reino de los muertos. A propósito de la "sustancia del alma" o del alma de la vida, nos enteramos por Kruijt (pp. 166*ss.) (y* por muchos otros), que después de la muerte del individuo vuelve allí de donde procede, y esto significa, en el número mayor de los casos, que vuelve al cielo a reunirse con la deidad, en donde tuvo su origen en el momento del nacimiento del hombre. En la isla de Nias, por ejemplo, al oeste de Sumatra, existe la idea de que el hijo de la deidad suprema

del cielo, Lowalangi, tiene la administración de dicha sustancia del alma, de la que le pesa a cada individuo su porción. Después de la muerte, este presente divino vuelve a aquella despensa, desde donde se puede volver a distribuir.

Según otras concepciones, muy extendidas igualmente, el alma de la vida o sustancia del alma permanece después de la muerte del individuo cerca de la tumba, con frecuencia en forma de pájaro, o de otro animal volador, para entrar en un niño recién nacido, o a algún animal, a cuya muerte el alma empieza nuevamente una existencia humana. Si prescindimos de las ideas —de las que ya nos ocupamos anteriormente (cf. cap. vn, 2)— fusionadas aquí con la idea del alma, y que giran alrededor de la comunidad del destino del hombre y el animal, subsisten dos concepciones fundamentales, que se refieren a la permanencia del alma de la vida, a saber: ésta regresa a su lugar divino de origen, o bien pasa a otros seres animados. Las dos no se excluyen necesariamente, y tienen ante todo en común el *que dicha alma no sea mortal.* Proviene en su origen primerísimo de dios, y puede proseguir su destino por toda la eternidad, ya sea en el dominio divino o a través de encarnaciones siempre nuevas. Esta idea del dualismo psicofísico, en la que es el alma la que enlaza particularmente al individuo con la divinidad, no necesita, en el fondo, de la imaginación de un reino de los muertos en el que el ser humano prosiga su existencia. A ella se ajusta mejor aquella concepción de un reino localizado en la mayoría de los casos en el cielo, en el que moran las almas de los difuntos. Este reino de las "almas" no es originariamente (según nuestra interpretación) un reino de los muertos en el sentido descrito, sino el reino de dios, del que el alma procede y al que vuelve después de la muerte. Sólo bajo la influencia de la otra idea del verdadero reino de los muertos las descripciones usuales de este reino se transfirieron también a esta morada de las almas.

La idea de un auténtico reino de los muertos la encontramos predominantemente entre los antiguos pueblos agricultores. Tienen éstos una concepción absolutamente monista de la vida, que comprende al hombre cual unidad físico-espiritual y lo deriva en descendencia directa, o sea biológica, de la divinidad. A juzgar por la difusión, parece corresponder primariamente a dicha ideología la idea de un reino de los muertos, en el que el hombre —según lo expusimos en la sección anterior— prosigue su existencia individual. El difunto, en el reino de los muertos, no es en modo alguno un "cadáver viviente", porque es precisamente el individuo *sin* su cuerpo, el que prosigue allí su existencia eterna en el dominio de la deidad.

No es este el lugar para exponer un examen detallado de las ideas

del alma; pero se nos permitirá tal vez expresar una conjetura acerca del carácter y de la posición histórico-cultural de esas dos concepciones de la vida, conjetura tanto más difícil de demostrar cuanto que los pensamientos acerca del destino después de la muerte han preocupado a la humanidad en el curso de su larga historia en la misma medida en que siguen haciéndolo hoy, con lo que ya en los tiempos más remotos de la historia del hombre se produjo una gran abundancia de especulaciones filosóficas que indudablemente hubieron de hallar siempre nuevo alimento, de modo que se encuentran, en la mayoría de los pueblos, concepciones muy diversas.

De la gran variedad de los informes destaca ante todo la creencia de que —con una idea particular del alma o sin ella— el hombre es de origen divino y vuelve, después de la muerte, a la comunidad con la deidad. Al estudiar el material, la conjetura se ha convertido para mí en probabilidad de que respecto a las diversas indicaciones sobre la manera de la existencia proseguida, se trata de una sucesión histórica, o tal vez de una coexistencia, que subsiste desde los tiempos más antiguos, de dos concepciones de la naturaleza de la vida; de tal modo que la supervivencia en un reino de los muertos, que es al propio tiempo residencia de la deidad, es una de las concepciones originarias, en tanto que el destino diverso de dos almas después de la muerte, observado por Kruijt, constituye una mezcla de dos círculos de ideas. Las descripciones más convincentes de las deidades dema de las culturas más antiguas de los pueblos agricultores autorizan la conclusión de que fue la deidad misma más prominente la que emprendió el primer viaje de los muertos y escogió el reino de los muertos como morada permanente. Así, por ejemplo, entre los *kiwai* de Nueva Guinea, la figura más importante, Sido, se transforma ella misma en la casa que representa el reino de los muertos, y cuya imitación en la tierra son las casas del culto. En el Ceram occidental es Satene, la dominadora de los seres del tiempo originario, la que ejerce actualmente la regencia en el reino de los muertos. Así, pues, la entrada en dicho reino significa para el difunto no sólo que se reunirá con los antepasados de la misma comunidad, sino ante todo también con la divinidad.

Entre dichos pueblos, el carácter de "criatura de dios" se concibe en forma puramente biológica. No se "encuentra" ningún "hijo del espíritu", ni se requiere tampoco un presente particular de sustancia vital, sino que todo individuo recién nacido está enlazado directamente con el divino dema del tiempo originario por la larga cadena de los antepasados. Deriva, pues, su origen en descendencia directa de los seres del tiempo originario, y los jefes y los dignatarios sacerdotales son representantes directos (es decir, sobre la base de la descendencia bio-

lógica) de determinadas personalidades divinas. Si tales antepasados de los jefes son venerados como deidades —como ocurre también en algunos casos con personalidades históricamente identificables—, en la mayoría de los casos no han sido elevados posteriormente a deidades, sino que han tenido siempre, o sea, también en vida, sobre la base de su descendencia, carácter divino. Entre los herero, en efecto, uno de los nombres de dioses es Mukuru. Surgió juntamente con su esposa y los primeros bueyes, de un árbol. A partir de él, todo jefe se designa a sí mismo como Mukuru. El misionero Irle (pp. 72 s.) nos describe muchas conversaciones con tales jefes, quienes siempre aseguraban "¿No soy acaso Mukuru, es decir, dios? ¡Como que soy el Mukuru demi gente!''

Con semejante concepción de la vida, no aparece, por supuesto, una representación propiamente dicha del alma. La ceremonia del nacimiento en el Ceram occidental, por ejemplo, nada nos revela de un "alma" adicional. Los actos representan, antes bien, en forma de drama, el hecho de que el recién nacido está ligado a la Hainuwele del tiempo originario por una larga serie de seres animados (cf. cap. ix, 2). Tampoco se separan aquí, después de la muerte, dos sustancias del alma de destino diverso, sino que el muerto, o sea el hombre todo, pero sin su cuerpo, emprende el viaje al reino de los muertos y obtiene la plena realización de su existencia si se le concede la entrada a la comunidad con la divinidad, y puede él proseguir allí su vida individual.

Si volvemos ahora al estudio de Kruijt sobre Indonesia, la dualidad de las representaciones de las almas me parece constituir, precisamente en estas islas, un elemento más joven, enlazado con la introducción de una idea del dios supremo localizado en el cielo. Precisamente en Indonesia —y según me inclino a creerlo, también en Africa— corresponde el significado religioso de una deidad del cielo a una capa más joven, que, en relación con Indonesia, preferiría a designar como central-malaya, ya que hay que situarla manifiestamente antes de las influencias de las altas culturas malayas recientes. Sin embargo, la deidad del cielo no ha logrado desplazar a los dioses dema, lo mismo que tampoco ha ejercido influencia decisiva alguna sobre la vida cultural, porque los pueblos de Célebes y Borneo, por ejemplo, siguen siendo apasionados cazadores de cabezas, en tanto que en la vida social (inicios de esclavitud), en la economía (cultivo de los granos y ganado) y en muchos otros dominios culturales (sistema de megalitos) se observan diferencias manifiestas frente al estrato de los antiguos agricultores (cf. cap. rv, 8).

La introducción de esta otra idea de dios hubo de acarrear también, sin duda, la de otras concepciones de la vida. A mi parecer pertenece

a éstas la creencia de que una determinada sustancia de la vida y del alma proviene de la deidad del cielo y vuelve, después de la muerte del individuo, a su origen, en tanto que, conforme a la creencia antigua, el espíritu del muerto —y esta idea se conservó también en la capa cultural más joven junto a la idea del alma de la vida— emprende, el viaje al reino de los muertos. *Esta deducción histórica de las dos "almas"* distintas, que de momento sólo se puede establecer como conjetura, en Indonesia, no pretende excluir en modo alguno la posibilidad de que la idea de la deidad del cielo pueda ser muy antigua en la historia de la humanidad. Y esta gran antigüedad histórico-cultural resulta más probable todavía en el caso de la creencia en el retomo del alma a la deidad, o en almas preexistentes o, en general, en la existencia separada de seres espirituales que actúan paralelamente a las cosas perceptibles. Así, la concepción de la vida, ya expuesta, de los australianos del Noroeste es, presumiblemente, también pre-agricultora. En ella se une con la creencia en deidades de carácter dema, la idea del alma singular, del hijo del espíritu, sin el cual no puede originarse nueva vida alguna. Pero ciertamente no es sólo casual el que precisamente los antiguos pueblos agricultores dediquen a la esencia espiritual del hombre una atención menor, o nula, y conciban también la existencia individual de modo predominantemente biológico, por cuanto ven al niño recién nacido como una entidad que proviene por línea directa de los antepasados del tiempo originario. Una concepción semejante de la vida había de ver necesariamente en el acto mismo de la procreación el grande y misterioso milagro, concediéndole en consecuencia, también en los actos del culto, gran importancia. La base de todo esto es una concepción que percibe la forma de vida del hombre como en concordancia con el "muérete y vivirás" en la naturaleza, sobre todo en el mundo vegetal, y a la que le es ajena, al propio tiempo, la consideración de lo espiritual.

Es ciertamente prematuro tratar de articular históricamente la variedad de las concepciones de la vida. Tengo por posible que dos concepciones totalmente distintas coexistieron "desde el principio", una al lado de otra, siendo probable que una de las comunidades culturales concentrara su atención en las entidades espirituales y las pusiera, en una concepción dualista del universo, cual fenómenos paralelos al lado de las entidades materiales, en tanto que la otra viera la vida como unidad y descubriera el milagro divino en los procesos vitales biológicos. Sin embargo, las dos concepciones tienen en común el que el hombre no se conciba sin lo divino. En efecto, en la concepción dualista de la vida, aquél recibe su alma de la deidad, y en la monista, desciende directamente de ella por vía biológica. En las capas culturales indonesias más

recientes hemos creído poder comprobar la coexistencia de las dos concepciones como resultado de un proceso de mezcla de carácter histórico-cultural, que se expresa asimismo en la coexistencia de las dos distintas ideas de dios: la del dios supremo del cielo y la de las deidades dema. El dualismo psicofísico ha creado la idea de una sustancia particular del alma. Esta concepción no necesita la idea de un reino de los muertos, que en nuestra interpretación corresponde mucho más a la concepción monista. Sin embargo, los dos círculos de ideas han entrado en contacto y han engendrado la concepción de que una alma de la vida particular, vuelve a la divinidad después de la muerte, en tanto que otra "alma", por su parte —y ésta es, en el fondo, el individuo fallecido, tal como lo encontramos en la concepción monista—, emprende el viaje al reino de los muertos.

Este orden de ideas sólo ha podido exponerse a título de conjetura deducida de las ideas mismas, pero sin tratar de documentarla con material de prueba. La referencia a condiciones correspondientes en el material mismo resulta particularmente difícil en relación con esta cuestión, porque en la mayoría de los pueblos —como ya se destacó— se encuentran las ideas más diversas, unas al lado de otras, acerca del alma y de su existencia después de la muerte. Así, por ejemplo, también los antiguos pueblos agricultores, pese a ser representantes típicos de la concepción monista de la vida, poseen por lo regular, en alguna forma, la idea de entidades espirituales que pertenecen a las cosas. Sin embargo, pese a dicha coexistencia de representaciones heterogéneas a menudo observada en uno y el mismo pueblo, no se descarta la posibilidad de que la investigación directa logre extraer del fondo conjunto de representaciones de un pueblo los elementos verdaderos y obligatorios de su cultura. Porque es el caso que las ideas aceptadas sin obligación se reconocen a menudo por el hecho de que carecen de importancia en el ejercicio práctico de la religión. Y así, la idea de dios, central en la creencia de un pueblo, se reconoce a menudo al lado de otras manifestaciones menos importantes, con la misma claridad con la que debería ser posible delimitar la concepción originariamente propia de un pueblo acerca de la vida y de la existencia después de la muerte, con respecto a otras ideas menos necesarias sobre el mismo tema. Sin embargo, en mi opinión, el material de investigación directa del que disponemos falla en gran parte en cuanto a este aspecto.

# XV. CULTO DE LOS ANTEPASADOS Y SACRIFICIO MANÍSTICO

Si EN el marco de este estudio examinamos el culto de los antepasados, no es con el propósito de proceder a una investigación completa de un fenómeno tan complejo como éste. Nos limitamos antes bien a examinar, en relación con su contenido verdaderamente religioso, la cuestión que para nosotros figura en primer plano.

## 1. DESCENDENCIA BIOLÓGICA Y HERENCIA DEL NOMBRE

Después de todo lo que ya queda dicho, no puede haber duda en cuanto a que el significado religioso del *culto a los antepasados* haya de comprenderse a partir de la particularidad de una concepción profunda de la vida. No existe dentro del campo de la etnología ninguna discrepancia de opinión acerca del hecho de que los cultos manísticos han encontrado sus formas más vigorosas de expresión entre los pueblos agricultores primitivos. En efecto, una gran parte de la vida ceremonial de éstos se funda en la idea de la comunidad con los antepasados fallecidos. No hay labranza, ni matrimonio, ni ceremonia de madurez para la juventud adolescente, sin que se establezca en alguna forma la unión con los antepasados. No sólo siguen éstos formando parte de la comunidad de los vivientes, sino que inclusive se llega a obtener la impresión de que constituyen la parte más importante de la misma. La vida de esos hombres está ligada a la tradición en una forma que a nosotros nos es difícil concebir. La atención se orienta hacia el pasado, en cuyo extremo más remoto figura el origen divino. Por otra parte, el pasado más próximo está más lleno de vida, como es natural, y más directamente ligado al presente. Así, los actos de culto que se refieren a los difuntos se relacionan, por lo regular, mediante acontecimientos efectivos, con los últimos miembros de la cadena de antepasados, pero se invoca en dichos actos a todos ellos, hasta el final del tiempo originario. Esto se ve apoyado por una actitud ahistórica frente al tiempo, porque en la concepción de la mayoría de los pueblos, el tiempo originario empieza allí donde cesa el recuerdo inmediato, esto es, en nuestro concepto del tiempo, aproximadamente en la época en que vivió el bisabuelo. Esta distinción entre los antepasados desconocidos, fallecidos en tiempos remotos y aquellos, cuya vida se recuerda todavía, se subraya a menudo, y con razón, en los informes acerca de los contenidos de creencia de los pueblos primitivos; pero no se trata de

recientes hemos creído poder comprobar la coexistencia de las dos concepciones como resultado de un proceso de mezcla de carácter histórico-cultural, que se expresa asimismo en la coexistencia de las dos distintas ideas de dios: la del dios supremo del cielo y la de las deidades dema. El dualismo psicofísico ha creado la idea de una sustancia particular del alma. Esta concepción no necesita la idea de un reino de los muertos, que en nuestra interpretación corresponde mucho más a la concepción monista. Sin embargo, los dos círculos de ideas han entrado en contacto y han engendrado la concepción de que una alma de la vida particular, vuelve a la divinidad después de la muerte, en tanto que otra "alma", por su parte —y ésta es, en el fondo, el individuo fallecido, tal como lo encontramos en la concepción monista—, emprende el viaje al reino de los muertos.

Este orden de ideas sólo ha podido exponerse a título de conjetura deducida de las ideas mismas, pero sin tratar de documentarla con material de prueba. La referencia a condiciones correspondientes en el material mismo resulta particularmente difícil en relación con esta cuestión, porque en la mayoría de los pueblos —como ya se destacó— se encuentran las ideas más diversas, unas al lado de otras, acerca del alma y de su existencia después de la muerte. Así, por ejemplo, también los antiguos pueblos agricultores, pese a ser representantes típicos de la concepción monista de la vida, poseen por lo regular, en alguna forma, la idea de entidades espirituales que pertenecen a las cosas. Sin embargo, pese a dicha coexistencia de representaciones heterogéneas a menudo observada en uno y el mismo pueblo, no se descarta la posibilidad de que la investigación directa logre extraer del fondo conjunto de representaciones de un pueblo los elementos verdaderos y obligatorios de su cultura. Porque es el caso que las ideas aceptadas sin obligación se reconocen a menudo por el hecho de que carecen de importancia en el ejercicio práctico de la religión. Y así, la idea de dios, central en la creencia de un pueblo, se reconoce a menudo al lado de otras manifestaciones menos importantes, con la misma claridad con la que debería ser posible delimitar la concepción originariamente propia de un pueblo acerca de la vida y de la existencia después de la muerte, con respecto a otras ideas menos necesarias sobre el mismo tema. Sin embargo, en mi opinión, el material de investigación directa del que disponemos falla en gran parte en cuanto a este aspecto.

# XV. CULTO DE LOS ANTEPASADOS Y SACRIFICIO MANÍSTICO

Si EN el marco de este estudio examinamos el culto de los antepasados, no es con el propósito de proceder a una investigación completa de un fenómeno tan complejo como éste. Nos limitamos antes bien a examinar, en relación con su contenido verdaderamente religioso, la cuestión que para nosotros figura en primer plano.

## 1. DESCENDENCIA BIOLÓGICA Y HERENCIA DEL NOMBRE

Después de todo lo que ya queda dicho, no puede haber duda en cuanto a que el significado religioso del *culto a los antepasados* haya de comprenderse a partir de la particularidad de una concepción profunda de la vida. No existe dentro del campo de la etnología ninguna discrepancia de opinión acerca del hecho de que los cultos manísticos han encontrado sus formas más vigorosas de expresión entre los pueblos agricultores primitivos. En efecto, una gran parte de la vida ceremonial de éstos se funda en la idea de la comunidad con los antepasados fallecidos. No hay labranza, ni matrimonio, ni ceremonia de madurez para la juventud adolescente, sin que se establezca en alguna forma la unión con los antepasados. No sólo siguen éstos formando parte de la comunidad de los vivientes, sino que inclusive se llega a obtener la impresión de que constituyen la parte más importante de la misma. La vida de esos hombres está ligada a la tradición en una forma que a nosotros nos es difícil concebir. La atención se orienta hacia el pasado, en cuyo extremo más remoto figura el origen divino. Por otra parte, el pasado más próximo está más lleno de vida, como es natural, y más directamente ligado al presente. Así, los actos de culto que se refieren a los difuntos se relacionan, por lo regular, mediante acontecimientos efectivos, con los últimos miembros de la cadena de antepasados, pero se invoca en dichos actos a todos ellos, hasta el final del tiempo originario. Esto se ve apoyado por una actitud ahistórica frente al tiempo, porque en la concepción de la mayoría de los pueblos, el tiempo originario empieza allí donde cesa el recuerdo inmediato, esto es, en nuestro concepto del tiempo, aproximadamente en la época en que vivió el bisabuelo. Esta distinción entre los antepasados desconocidos, fallecidos en tiempos remotos y aquellos, cuya vida se recuerda todavía, se subraya a menudo, y con razón, en los informes acerca de los contenidos de creencia de los pueblos primitivos; pero no se trata de

una distinción de principio, sino que resulta únicamente **de la relación** personal **de** los vivos con los muertos. Con **el pensamiento invocan** siempre a todos los antepasados.

De mayor importancia es otra distinción que encontramos a menudo en los informes acerca del culto a los antepasados. De modo análogo a como entre los vivos se distinguen los dignatarios sacerdotales —inclusive en las culturas muy antiguas— de los simples miembros **de** la comunidad cultural, así se presta también mayor atención, entre los difuntos, a determinadas personalidades destacadas que a la masa de los antepasados desconocidos. En relación con el enjuiciamiento del culto a los antepasados como fenómeno genuinamente religioso reviste importancia la respuesta a la pregunta acerca de en qué se distinguen determinados difuntos, lo mismo que sus sucesores vivos, respecto de la masa de los demás individuos, y ello aun en condiciciones culturales que no conocen ninguna otra estratificación social. Al contestar a dicha pregunta se verá que el culto a los antepasados no es una forma propia de religión, sino una expresión particular en el marco de la actitud religiosa, expresión determinada en primer lugar por la relación entre el hombre y la divinidad.

Ya en el culto a los muertos, que en sentido estricto no hemos de incluir en el culto a los antepasados, porque se trata de individuos recién fallecidos que no han llegado todavía al reino de los muertos, revélase dicha distinción por lo menos en sus inicios. Como ya vimos, dicho culto es de la mayor importancia para cada miembro de la comunidad humana. Toda la atención de los supervivientes se concentra en que el difunto logre llegar al reino de los muertos. Sólo así sigue siendo miembro de la comunidad viva y participa ante todo en las fiestas de ésta, a las que los muertos son invitados a menudo en forma solemne. Ahora bien, pese a que las formas del culto a los muertos sean más o menos las mismas para todos los difuntos, los sacerdotes fallecidos son de mucha mayor importancia para la comunidad. Sin embargo, el dignatario sacerdotal no reviste dicha importancia por razón de su cargo, sino que, inversamente, ostenta el cargo porque está en condiciones de ser, en mayor grado, el representante vivo de la deidad dema, ante todo, por su descendencia de ella a través de la larga cadena de antepasados, que fueron todos ellos hijos primogénitos. Esos inicios de estratificación social, que no se manifiestan —y esto es interesante— en el terreno económico sino en la vida espiritual, se basan en la importancia diversa de los dema mismos. Como ya se expuso anteriormente (cap. rv, 3), todos los hombres descienden del mayor número posible de los dema del tiempo originario, los cuales poseían, en grado mayor o menor, cualidad creadora. Pero se destacaban entre ellos las

personalidades importantes, a las que en sentido estricto designamos como deidades dema. Y de éstas descienden por lo regular los dignatarios sacerdotales, de lo que se deduce su importancia mayor para la comunidad. Por ello están frecuentemente capacitados para figurar, por ejemplo, en las fiestas del culto como deidades dema y para representarlas.

La relación más estrecha entre la deidad y determinados dignatarios sacerdotales vivos y sus antepasados o antecesores resulta de muchos informes acerca de los contenidos de creencia de los pueblos primitivos. Así, por ejemplo, los indios *cora* ven en sus difuntos, según Preuss *(Die Nayarit-Expedition,* p. LUÍ), una especie de mediadores entre ellos y las deidades superiores. Sin embargo —y aquí observamos la relación más viva con los muertos conocidos—, sólo se invocan a dicho efecto los difuntos de las dos últimas generaciones. Los fallecidos tiempo atrás son "meramente un accidente en la masa enorme de las deidades naturales inferiores'", que se resumen en el concepto genérico de "dioses de la lluvia" y se identifican con aquellos muertos que, en calidad de "nuestros viejos", juegan en las festividades un papel importante. Y éstos se designan con los mismos títulos de los directores actuales de las ceremonias —o sean, los sacerdotes—, que no son más que sus sucesores. Vemos, pues, que por antepasados no se entienden siempre todos los fallecidos, sino ocasionalmente sólo las figuras sobresalientes entre ellos, como en este caso los predecesores de los sacerdotes actuales. Esta sucesión en determinados cargos sacerdotales se determina entre los diversos pueblos a veces en sucesión hereditaria biológica, y a veces también mediante la transferencia del nombre y el título, sin parentesco por consanguinidad.

Ilustremos esta relación particular con los difuntos por medio de otro ejemplo. Los *konso* del sur de Etiopía, ya reiteradamente mencionados, poseen una organización social extraordinariamente complicada. Entre los numerosos dignatarios, ocupa en la aldea una posición destacada una especie de jefe de aldea. Su cargo pasa por herencia del padre al hijo mayor. Su corte se sitúa directamente fuera de la aldea, cercada de empalizadas, cerca del lugar sagrado, al que sólo se entra en ocasión de fiestas y nunca por parte de las mujeres. Ese jefe de aldea lleva en cada caso el nombre del fundador mítico de la misma. *Es éste su nombre y su título.* Pasa por ser el descendiente directo de dicha persona mítica, que podemos considerar como una deidad dema local, independientemente de si se trata o no de una personalidad histórica. El fundador del pueblo está enterrado en el lugar sagrado, y este hecho es la razón más importante del carácter sagrado del lugar. El trono en el que "reposó" es el asiento del descendiente actual durante las fies-

tas en el lugar en cuestión. Los jefes de aldea fallecidos —sus antepasados— están enterrados en proximidad inmediata del lugar. Sin embargo, el monumento funerario está separado de la tumba y consta de esculturas de madera que representan todos los méritos religiosos y sociales del difunto. Por lo regular se erige en alguna encrucijada o en otro lugar visible. Para el jefe de la aldea, en cambio, las figuras se ponen al borde del lugar sagrado. Una vez erigidas, las figuras ya no se vuelven a tocar. Así, pues, se van destruyendo y son pasto del comején. Una vez que el monumento se haya destruido, después de una o dos generaciones, el recuerdo vivo del fallecido ha desaparecido también, y éste ingresa en el gran ejército de los "antepasados", que en toda gran fiesta del culto se invoca con el pensamiento (Jensen, *Im Lande des Gada,* p. 563). Es la misma imagen que entre los indios cora: al principio, la figura mítica de la deidad, de la que determinados dignatarios se derivan en descendencia directa. El último descendiente vivo es el representante tanto de la deidad como de todos los antepasados que de ella descienden. Se tienen particularmente presentes los últimos fallecidos, cuyo recuerdo sigue vivo todavía en la memoria. Entre los konso, el derrumbamiento del monumento funerario representa la extinción gradual del recuerdo vivo.

Con mucha frecuencia no es la descendencia biológica la distinción decisiva, sino la igualdad de nombre. Originariamente las dos cosas son, sin duda alguna, equivalentes, de modo análogo a como el jefe de aldea adopta entre los konso, al tomar posesión del cargo, el título y el nombre personal del fundador, y desciende también directamente del mismo. El bello material presentado por Nimuendaju acerca de los *timbira* del Brasil muestra con particular claridad la gran importancia de las trasmisiones de los nombres. Ya mencionamos anteriormente que también los timbira poseen una constitución social extraordinariamente complicada, la cual muestra por lo demás, en algunos rasgos, una sorprendente semejanza con la de los konso. Entre los timbira figuran uno al lado de otro varios sistemas de particiones de tribus. En algunos de ellos, la pertenencia a una de las mitades se hereda por línea materna, y en otros, en cambio, por trasmisión del nombre. Entre los timbira orientales, los nombres de persona masculinos corresponden en ocasiones a un subgrupo de las medias tribus. Con el nombre que una persona ha heredado de un pariente se halla fijado su asiento en el lugar de la asamblea *(The Eastem Timbira,* pp. 85$.).

Que estas herencias de nombres son originariamente un fenómeno paralelo al cómputo de la descendencia se aprecia muy claramente en el grupo occidental de los timbira, o sea entre los *apinayé.* En efecto,

aquí los nombres permanecen siempre dentro de una de las dos mitades y se heredan de un tío o una tía materna por parte del sobrino o la sobrina. Con todo, la indicación más importante que nos acerca a la comprensión de dicho fenómeno se refiere a la estrecha unión entre el nombre y las funciones ceremoniales. Una parte de los nombres está ordenada por pares, de modo que a un determinado nombre en una de las medias tribus le corresponde otro en la otra mitad. Para dicha relación entre determinados titulares de nombres en las dos mitades, los apinayé poseen inclusive una designación especial, de la que se desprende claramente que en el pensamiento de dicho .pueblo se atribuye a esa costumbre cierta importancia. Las funciones ceremoniales de los titulares de nombres son muy diversas. En determinadas carreras ceremoniales, en las que los corredores cargan con grandes troncos, las dos medias tribus forman los dos partidos competidores. Y así, por ejemplo, el primer levantamiento de los troncos al iniciarse la competencia tiene lugar por parte de titulares de nombres coordinados de ambos grupos. Otros pares de titulares de nombres son jefes de determinados grupos de iniciados. Hay también nombres que sólo revisten importancia en una de las mitades y no tienen relación alguna con nombres correspondientes de la otra mitad. Pero también sus titulares realizan determinadas funciones ceremoniales en la labranza de los campos, la caza, el incendio de la estepa y en otras muchas ocasiones (*The Apinayé,* pp. 21 ss.).

Si bien Nimuendaju no nos lo dice, no tengo por mi parte duda alguna acerca de que este "significado ceremonial" de los nombres deriva de acontecimientos míticos, en los que determinados seres dema con determinados nombres realizaron ciertos actos, como, por ejemplo, llevar a cabo la primera carrera con troncos. Y mediante la herencia del nombre, el hombre actual entra en una relación particular con dicho dema, es decir: es el representante vivo del mismo y hace en las ceremonias lo que hizo en su día el portador originario de su nombre. Se trata siempre de la misma imagen de la conducta humana: *El sentido superior de la vida humana, tal como se nos revela en las fiestas ceremoniales, reside en la referencia a la actuación originaria de la deidad.*

No se nos dice a propósito de los apinayé si el titular vivo de un determinado nombre se siente particularmente ligado con los muertos que llevaron el mismo nombre. Esto sería consecuente en sí mismo. Una manera de pensar análoga se encuentra entre los *esquimales,* cuya economía se basa exclusivamente en la caza, pero cuya cultura espiritual no representa en modo alguno —según ya lo destacamos oportunamente (cap. vi, 2)— el mero estado de la caza salvaje. Los recién

nacidos, así lo comunica Rasmussen (T/ie *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* p. 172) reciben el nombre de un fallecido y, con él, todas sus cualidades. "...como todas las personas que llevan el mismo nombre tienen también el mismo manantial de vida, heredan también las cualidades espirituales y físicas de todos aquellos que en un pasado remoto llevaron ese nombre. Los chamanes dicen que, en los viajes de sus almas, ven en ocasiones detrás de todo ser humano una especie de larga procesión de espíritus que lo asisten, ayudándole y guiándole, mientras observan fielmente las leyes de la vida", y se vuelven en cambio con hostilidad contra sus herederos de nombre cuando las violan (pp. 58$.). En forma muy simpática se muestra también la unión de todos los que llevan el mismo nombre en la práctica según la cual las personas en cuestión han de cambiar entre sí regalos cuando se encuentran. "Esto fortalece sus almas y causa placer a todos sus 'tocayos' fallecidos" (p. 183).

Si resumimos este breve estudio sobre el culto de los antepasados, destácase como observación más importante la siguiente: los difuntos no son por sí mismos objeto de veneración en el culto, sino es consecuencia de una concepción religiosa conjunta en la que la relación entre la deidad y el hombre constituye el centro de la visión del universo. Determinados difuntos mantienen una relación especial con la divinidad, relación que sin duda puede darse también en determinadas personas aún vivas, pero que sólo obtiene su confirmación definitiva mediante la admisión en el reino de los muertos. El fundamento propiamente dicho de esta relación religiosa con los muertos se halla en la concepción (perfectamente correcta) de que el ser humano es parte de lo divino, ya sea que haya sido creado a imagen de dios, o que haya recibido de la deidad una esencia espiritual que es la que constituye su sustancia vital, o que descienda de aquélla directamente, a través de la cadena de antepasados y participe, mediante el milagro de la procreación y el nacimiento, en lo divino. Esta concepción de la vinculación entre la deidad y el hombre conduce de modo perfectamente consecuente a contenidos de creencia que afirman la relación entre los vivos y los muertos. Aquellos difuntos que son admitidos en el reino de los muertos han realizado su vida plenamente, según ya vimos, y esto significa que alcanzaron en vida el verdadero ser, propio del hombre, ya que en otro caso no hubieran logrado llegar a aquel reino. En ellos, ya se ha demostrado la participación en lo divino, lo que es incierto para los vivos y constituye su principal preocupación. O sea, pues, que los muertos han comprobado por una parte su esencia humana superior, y por la otra viven en comunidad con las deidades del tiempo originario, de las que ya sabemos que también moran en el reino de

los muertos. Y es por ello que son los mediadores apropiados entre la deidad y los individuos vivientes.

Independientemente de esta fuente del carácter divino de *todos* los muertos, por medio de la gran hazaña un determinado individuo de tiempos muy remotos —el fundador de la aldea o el jefe en ocasión de migraciones de la tribu— se convierte en dema de los tiempos originarios, ya que, lo mismo que aquellas figuras míticas, ha fundado un orden subsistente que reviste importancia para el hombre actual. *La creación de un nuevo orden obligatorio, en la que vemos primariamente el elemento creador en el hombre* y aquello en que se distingue de todas las demás criaturas, es por lo regular una acción personal. Pero en la creencia de los pueblos primitivos, la personalidad creadora se identifica con su heredero, que lleva su nombre y su título, y es su sucesor vivo. También el jefe de la tribu, de carácter dema, y fundador de la aldea fue en su día un descendiente y poseía ya en vida una mayor participación en lo divino, porque podía derivarse en descendencia directa de una deidad. Esta imagen de la vida humana, que se nos presenta de la manera más clara en las culturas de los pueblos agricultores, ha revestido para la historia posterior de la cultura de la humanidad una gran importancia. Lo más difícil para nuestra comprensión es la representación, por lo regular muy concreta, de la existencia de los difuntos en el reino de los muertos. Podríamos preguntar con razón cómo hubieron de ser las experiencias de los hombres que pudieron llevar a semejante creencia. Vimos en la cita de la conversación de Goethe con Eckermann que también para nuestra mentalidad occidental resulta natural una concepción muy parecida, ya que el pensamiento humano tiende a la representación de una existencia individual proseguida después de la muerte. En todo caso, pues, la humanidad primitiva plasmó una creencia que corresponde al mundo de los sentimientos humanos y que por ello seguramente no se podrá descartar jamás por argumentación racional alguna. Para nosotros, sin embargo, aquellos puentes hacia el mundo de los muertos están rotos, y nada podemos decir de ellos. Los pueblos primitivos, en cambio, dicen muchas cosas y muy concretas a su propósito. Pero de cuál naturaleza fueron las experiencias —si las hubo— que llevaron a asertos como los que se acaban de exponer, de esto no sabemos sencillamente nada.

## 2. El sacrificio manístico como ofrenda

Ya se expuso ampliamente en un pasaje anterior (cap. VIII) por qué no podemos considerar el "sacrificio", al que se concede tanta importancia en la ciencia de la religión, como acto pleno de sentido, lo que nos

llevó a buscar su origen en un orden de ideas totalmente distinto. Sin embargo, las consideraciones allí expuestas sólo se referían al llamado sacrificio sangriento, cuyo sentido originario vimos en las occisiones rituales, que se refieren, como rito de repetición, a la inmolación mítica de una deidad del tiempo originario. Poseen en cambio un significado totalmente distinto los llamados *sacrificios maniáticos,* los cuales, en todo caso, ninguna relación pueden tener con el mitologuema de la muerte infligida a una deidad. Sin embargo, también en el sacrificio manístico, hay que distinguir formas muy diversas, que sugieren un contenido de sentido también diverso. En efecto, si en ocasión de la muerte de un individuo, o bien —como suele ser en la mayoría de los casos— de una personalidad importante para la comunidad, por ejemplo, de un jefe o de otros dignatarios, se emprende una cacería de cabezas o se matan esclavos o animales; esto corresponde indudablemente, por su origen espiritual, a aquellos rituales de muerte que son un *sacrificium,* un acto sagrado, pero no un "sacrificio" en el sentido corriente para nosotros. Cuando en un lugar determinado dedicado a los antepasados, los pueblos antiguos del Sudán matan por algún motivo —y de éstos los hay muchos fundados en la labranza o en el curso de la vida del hombre— una gallina u otro animal y proceden con la sangre en alguna forma particular o ejecutan otros actos ceremoniales, no sabemos cuáles ideas enlazaban originariamente con ello, pero es seguro que dichos actos apuntan más en la dirección de los rituales de muerte que en aquella que nosotros relacionamos con la palabra sacrificio.

En cambio, cuando se depositan bebidas y manjares en la tumba de un difunto —y esto es el "sacrificio manístico" propiamente dicho—, de los que los indígenas dicen que el muerto no los bebe ni los come, ciertamente, pero saborea en ellos un "algo espiritual", entonces nos encontramos por completo en el terreno de las concepciones de las "almas" y de los "muertos". Tylor ha expuesto, apoyado en un material excelente, que la concepción de una "alma" no se refiere solamente a hombres, animales y plantas, sino también a cosas inanimadas. Esto, en sí, nada tiene de sorprendente. En efecto, si el concepto de una "alma" existe refiriéndose a aquel algo espiritual que constituye la naturaleza particular de una cosa, entonces la particularidad de todo fenómeno en el que éste se revela, se expresa de la mejor manera precisamente haciendo referencia al alma. La designación de "alma", tomada en este significado general, se emplea también entre nosotros a menudo en tal sentido. Cuando hablamos del alma de un árbol, de una montaña, de un paisaje, o también de una construcción o de cualquier instrumento de cultura, cada uno de nosotros entiende perfectamente el contenido de semejante expresión. No veo por mi parte razón

alguna para suponer que los pueblos primitivos entiendan el empleo de las designaciones traducidas por nosotros por "alma" en sentido distinto del nuestro, o sea, como designación de la naturaleza particular y única de una manifestación determinada.

Esta concepción dualista, sustentada y demostrada por Tylor, de la posibilidad de una separación del "alma" respecto de la sustancia, o de un ser espiritual respecto de la cosa misma, constituye manifiestamente uno de los fundamentos espirituales de la costumbre consistente en ofrecer a un muerto, como ofrenda, comida, bebidas y otras cosas. Lo sorprendente podría ser, ante todo, el que también los pueblos agricultores, que son en particular el soporte de las ceremonias manísticas y a los que hemos caracterizado como pueblos de una concepción monista de la vida, hablen expresamente, en ocasión de la ofrenda a los difuntos, del elemento espiritual de la misma, que éstos aceptan. Ya destacamos oportunamente que la idea de las entidades espirituales se ha extendido extraordinariamente y se encuentra también —menos en la aplicación al alma humana que a un algo espiritual de las cosas— entre pueblos de concepción pronunciadamente monista de la vida.

En la ofrenda, además, reviste siempre importancia la relación de las dos partes, una respecto de otra. Figuran en primer plano las representaciones concretas acerca del fatigoso viaje de los muertos, durante el cual los pensamientos de los vivos acompañan constantemente al difunto. Nos habíamos declarado incapaces de decir algo a propósito del ámbito de realidad y de las experiencias posibles que pudieron conducir a tales ideas. De ahí que sólo podamos consignar que en una gran extensión los pueblos primitivos creen conocer exactamente el destino del hombre inmediatamente después de su muerte. Corresponde a dicho destino el que el difunto necesite la ayuda de los vivos, y ésta consiste, al lado del auxilio espiritual mediante numerosas ceremonias, en medios muy concretos, tales como alimentos, vestidos, utensilios, dinero, etc. Según la mayoría de los informes, dichas ofrendas cesan con la gran fiesta de difuntos, cuyo verdadero sentido consiste en celebrar el fin del viaje de los muertos, la llegada a la meta y la admisión en el reino de los muertos. Por parte de los oferentes, la "ofrenda funeraria" corresponde ante todo, en esta forma, a la necesidad de rodear al difunto con cuidados. "Revela amor el gesto del donador." Sin embargo, la intención por sí sola no logra nunca explicar la costumbre, sin la idea complementaria de que el difunto necesita las ofrendas en cuestión. Al lado de este cuidado de los muertos durante el viaje al más allá, se practican otras ofrendas numerosas a los difuntos en conjunto, que se les hacen en santuarios consagrados a los antepasados. Es posible que tengan un sentido parecido al de las provisiones para el

viaje de los muertos, sobre todo si los difuntos se imaginan como presentes, y éste es el caso en numerosas fiestas ceremoniales. Visto en conjunto, el "sacrificio manístico" es un *sacrificium* en grado mucho menor que el ritual de muerte, porque es, en última instancia, un donativo de los mortales a seres que se conciben como necesitados de alimentación y una consecuencia casi obvia de la concepción de que los difuntos siguen perteneciendo a la comunidad, de que pueden estar también verdaderamente presentes como huéspedes, y de que la forma espiritual de su existencia les permite hacer uso de la esencia espiritual de las ofrendas. Una consecuencia fantástica y espantosa de semejante manera de pensar se revela —aunque exclusivamente en pueblos de estratos culturales más jóvenes, caracterizados casi siempre por una organización estatal desarrollada— en la costumbre cruel de inmolar seres humanos y animales para que sus "almas" puedan servir al difunto, o para mandarlos al más allá con algún mensaje para el rey. Son motivaciones tardías y derivadas que se han alejado mucho del origen de las ideas en que se fundamentan y de sus contenidos verdaderos de vivencia.

No nos hemos pronunciado aquí a propósito del sacrificio primicial, que juega indudablemente un papel importante entre muchos pueblos primitivos y al que también la teoría del monoteísmo originario concede mucho peso, atribuyéndolo a la capa más antigua de la creencia en un dios supremo, porque la interpretación del sentido de tal costumbre parece demasiado difícil. En efecto, en cuanto ofrenda a una deidad que no necesita expresamente de ella, dicho sacrificio me parece tan poco "comprensible" como otros sacrificios interpretados en forma análoga.

# XVI. LOS ESPÍRITUS

EDWARD B. TYLOR ha tratado de demostrar que el hombre primitivo descubrió el concepto del “alma” en el hombre. En una etapa posterior, según él, se formó el concepto del “espíritu”, idéntico originariamente al alma de un difunto, separada para siempre del cuerpo, y que vagaba como ser independiente. De estos espíritus surgieron después los dioses.

No dudamos por nuestra parte que Tylor haya destacado muy justificadamente la íntima conexión, en la creencia de los pueblos primitivos, entre las concepciones de espíritus, en la naturaleza, y la existencia de los difuntos. Pero ya Sóderblom ha señalado que existe una gran profusión de representaciones de espíritus que no pueden reducirse a la idea de la supervivencia de los difuntos. Es de lamentar que no poseamos todavía investigaciones más precisas sobre la naturaleza de los espíritus, que vayan más allá de esas indicaciones generales. Porque un examen aun superficial del material extraordinariamente copioso, no deja subsistir la menor duda de que aquello que ha pasado a la literatura etnológica y científico-religiosa con el nombre de “espíritus” procede de las fuentes más diversas y apenas se deja reducir a un denominador común.

Este carácter heterogéneo de las representaciones de los espíritus, el gran volumen del material y la falta de monografías forman una parte de las dificultades que se oponen al estudio de los espíritus. La otra dificultad esencial, la de comprender por nosotros mismos la realidad de esas representaciones dada inequívocamente para los pueblos primitivos, ya la vimos al tratar de las ideas de éstos sobre la vida después de la muerte.

Ningún occidental está en condiciones de formular indicaciones concretas y verosímiles acerca del carácter de semejante vida después de la muerte. Los pueblos primitivos, en cambio, formulan tales indicaciones muy concretas no sólo a propósito de la existencia de los difuntos en el país de los muertos, sino también acerca de los llamados espíritus. Hay muchos pueblos entre los que apenas se dará un miembro de la comunidad que en el curso de su vida no haya tenido alguna experiencia, perfectamente descriptible, con determinado espíritu. En efecto, los espíritus no solamente aparecen en el sueño, si bien las vivencias en éste predominan con mucho, sino que se los mira asimismo de día y se tienen con ellos las discusiones más diversas.

viaje de los muertos, sobre todo si los difuntos se imaginan como presentes, y éste es el caso en numerosas fiestas ceremoniales. Visto en conjunto, el "sacrificio manístico" es un *sacrificium* en grado mucho menor que el ritual de muerte, porque es, en última instancia, un donativo de los mortales a seres que se conciben como necesitados de alimentación y una consecuencia casi obvia de la concepción de que los difuntos siguen perteneciendo a la comunidad, de que pueden estar también verdaderamente presentes como huéspedes, y de que la forma espiritual de su existencia les permite hacer uso de la esencia espiritual de las ofrendas. Una consecuencia fantástica y espantosa de semejante manera de pensar se revela —aunque exclusivamente en pueblos de estratos culturales más jóvenes, caracterizados casi siempre por una organización estatal desarrollada— en la costumbre cruel de inmolar seres humanos y animales para que sus "almas" puedan servir al difunto, o para mandarlos al más allá con algún mensaje para el rey. Son motivaciones tardías y derivadas que se han alejado mucho del origen de las ideas en que se fundamentan y de sus contenidos verdaderos de vivencia.

No nos hemos pronunciado aquí a propósito del sacrificio primicial, que juega indudablemente un papel importante entre muchos pueblos primitivos y al que también la teoría del monoteísmo originario concede mucho peso, atribuyéndolo a la capa más antigua de la creencia en un dios supremo, porque la interpretación del sentido de tal costumbre parece demasiado difícil. En efecto, en cuanto ofrenda a una deidad que no necesita expresamente de ella, dicho sacrificio me parece tan poco "comprensible" como otros sacrificios interpretados en forma análoga.

# XVI. LOS ESPÍRITUS

EDWARD B. TYLOR ha tratado de demostrar que el hombre primitivo descubrió el concepto del "alma" en el hombre. En una etapa posterior, según él, se formó el concepto del "espíritu", idéntico originariamente al alma de un difunto, separada para siempre del cuerpo, y que vagaba como ser independiente. De estos espíritus surgieron después los dioses.

No dudamos por nuestra parte que Tylor haya destacado muy justificadamente la íntima conexión, en la creencia de los pueblos primitivos, entre las concepciones de espíritus, en la naturaleza, y la existencia de los difuntos. Pero ya Sóderblom ha señalado que existe una gran profusión de representaciones de espíritus que no pueden reducirse a la idea de la supervivencia de los difuntos. Es de lamentar que no poseamos todavía investigaciones más precisas sobre la naturaleza de los espíritus, que vayan más allá de esas indicaciones generales. Porque un examen aun superficial del material extraordinariamente copioso, no deja subsistir la menor duda de que aquello que ha pasado a la literatura etnológica y científico-religiosa con el nombre de "espíritus" procede de las fuentes más diversas y apenas se deja reducir a un denominador común.

Este carácter heterogéneo de las representaciones de los espíritus, el gran volumen del material y la falta de monografías forman una parte de las dificultades que se oponen al estudio de los espíritus. La otra dificultad esencial, la de comprender por nosotros mismos la realidad de esas representaciones dada inequívocamente para los pueblos primitivos, ya la vimos al tratar de las ideas de éstos sobre la vida después de la muerte.

Ningún occidental está en condiciones de formular indicaciones concretas y verosímiles acerca del carácter de semejante vida después de la muerte. Los pueblos primitivos, en cambio, formulan tales indicaciones muy concretas no sólo a propósito de la existencia de los difuntos en el país de los muertos, sino también acerca de los llamados espíritus. Hay muchos pueblos entre los que apenas se dará un miembro de la comunidad que en el curso de su vida no haya tenido alguna experiencia, perfectamente descriptible, con determinado espíritu. En efecto, los espíritus no solamente aparecen en el sueño, si bien las vivencias en éste predominan con mucho, sino que se los mira asimismo de día y se tienen con ellos las discusiones más diversas.

## 1. Temor y hostilidad

En última instancia es probablemente imposible comprender con nuestros medios actuales el fenómeno de los espíritus tal como se manifiesta en las concepciones de los pueblos primitivos. Pese a lo cual la cuestión primera seguirá siendo: ¿cómo puede llegarse siquiera a semejantes vivencias con espíritus, tan vividamente descritas? La respuesta más cercana debería ser: se llega a semejantes vivencias porque realmente existen espíritus, y porque los pueblos primitivos —a diferencia del Occidente normal— poseen el dón de entrar en relación con ellos. La posible exactitud de semejante respuesta no puede negarse ciertamente, en el plano puramente teórico. Pero no nos aproxima a la comprensión del fenómeno; porque para ello deberíamos descubrir en nosotros mismos estados de conciencia que nos capacitaran para vivencias semejantes. De suerte que, en relación con el problema aquí planteado, dicha respuesta no nos sirve aparentemente.

Otra respuesta, evidente para nosotros, es la que dice: el indígena que describe en forma concreta una experiencia con un espíritu ha sido víctima de una alucinación. Conocemos, en efecto, las alucinaciones, sabemos que éstas ocurren ciertamente y, en consecuencia, la respuesta se nos presenta como razonable. Sólo que la experiencia nos enseña que tampoco las alucinaciones surgen nunca de la nada, sino que proceden, antes bien, de ideas conocidas. No es posible, en efecto, que un individuo tenga la alucinación de un espíritu si no tiene con anterioridad una idea del mismo. Y es el caso que los pueblos primitivos tienen efectivamente muchas y muy variadas concepciones de espíritus con los que el individuo puede encontrarse, porque las han heredado de sus antepasados. Sin embargo, la idea de determinados espíritus hubo de surgir en el individuo por vez primera en algún momento, y hubo de poseer una fuerza tal de convicción, que en adelante fueran también posibles las alucinaciones. En otras palabras: la realidad propiamente dicha de los espíritus —fuera ésta perceptible por los sentidos o no— hubo de reconocerse, y deberíamos preguntar, ahora, en cuáles regiones de la vida anímica del hombre pudo tener sus raíces dicho conocimiento. La pregunta acerca de la naturaleza particular de dichos fundamentos de vivencia tal vez no pueda contestarse en absoluto, y en todo caso sólo difícilmente.

Por tanto, la dejamos por el momento de lado, para volver sobre ella más adelante (cf. sección 7), y dirigimos nuestra atención a las formas de manifestación de los espíritus. Por muy engañosa que se haya revelado la comparación entre los niños y los pueblos primitivos, en ocasiones sí está justificada, sobre todo en el caso de formas de con-

ducta humana que han de observarse independientemente de la influencia de nuestra cultura. Semejantes comparaciones pueden asistimos en el intento de comprender la actitud de los pueblos primitivos, ya que una vez fuimos niños y conservamos recuerdos de aquellas vivencias. Todos sabemos por la experiencia de nuestra infancia que no resulta difícil llenar el mundo con espíritus o fantasmas, con sólo orientar al niño en tal sentido. En efecto, el Niño Jesús, el Ángel de la guarda, el Santacláus o la Bruja pueden hacerse tan reales en la imaginación del niño, que el encuentro con ellos le parezca posible. Se observa siempre de nuevo que las vivencias más intensas están ligadas en este terreno a sentimientos de temor, como que los adultos se valen de amenazas con fantasmas —un medio extraordinariamente eficaz aunque cuestionable— cuando no tienen suficiente autoridad ante los niños. Pese a que este punto de vista pedagógico no se dé en los pueblos primitivos, el miedo es también entre ellos un elemento primario de sus experiencias con los espíritus. Ya mencionamos oportunamente la afirmación, a menudo reiterada, según la cual los pueblos primitivos de un determinado estrato cultural no poseen creencia alguna en seres divinos y sólo temen a los espíritus y adoran a sus antepasados; y no se puede negar, en efecto, que en su vida cotidiana el miedo a los espíritus figura acusadamente en primer plano. Y si bien en nuestra cultura ya no se cree, por lo regular, en la realidad de los espíritus, lo cierto es que se han mantenido hasta nuestros días con este particular trasfondo psíquico de causar miedo.

Nuestras vivencias de la infancia sólo demuestran de momento que no es difícil llenar el mundo de concepciones de un pueblo con espíritus. Y una vez que existe la concepción de espíritus, pueden percibirse fácilmente, como no le es difícil a un niño percibir la aparición de un espíritu (y tal vez con mayor frecuencia la de un ladrón o de otro "enemigo" cualquiera) o proyectarla en algún objeto de un cuarto oscuro. El niño —y también en esto la comparación con los pueblos primitivos se justifica por completo— depende de una manera mucho más directa de la "proximidad biológica" de su medio ambiente familiar y de la "hostilidad" de todas las manifestaciones extrañas a él. El hecho de crecer en un mundo circundante familiar crea una valoración que tiene sus raíces en lo biológico, de tal modo que se acepta positivamente todo lo que pertenece a dicho medio, y se niega, inversamente, todo lo ajeno que irrumpe en él. Que dicho proceso tiene sus raíces en el elemento biológico se aprecia no sólo en la actitud del niño, sino más claramente todavía en la del perro, que sigue apegado a su "dueño", en cuanto familiar, aun si éste lo trata mal. El perro suele ladrar violentamente contra todo lo ajeno que se introduce en su medio ambiente, aun si se

trata de personas que se le acerquen acaso con más cariño que su propio dueño. Este sentimiento de fondo biológico que equipara todo lo extraño a lo "hostil" se encuentra también, muy pronunciado, en muchos pueblos primitivos.

Ya tropeazmos con él al examinar el concepto del *Kanaime* (cap. xi, 1) que juega en el sentimiento de la vida de los pueblos de la Guayana un papel importante, y en el que lo "ajeno" es sinónimo de "enemigo". Por otra parte, Kanaime no es solamente lo extraño y hostil, sino también lo inquietante. Las tribus extrañas con las que se está enemistado pueden ser Kanaime. Pero se designan particularmente como tal los espíritus de figura humana, que por lo regular despliegan una actividad inquietante y peligrosa sólo durante la noche y se transforman a menudo en animales. En este sentido, el Kanaime forma parte de los espíritus, lo mismo que los Weddu y los Subaccos, sobre los que volveremos todavía (sección 6). Este temor frente a todo aquello que no pertenece al medio ambiente familiar, que hace aparecer todo lo desconocido como hostil y amenazador, es un rasgo que casi siempre forma parte de la creencia en los espíritus. La enemistad persigue el daño de aquello a lo que se es hostil. Es recíproca por su esencia. No se espera nada bueno del enemigo, y se busca defenderse de él, de la manera más simple, tratando de perjudicarle, de modo que ya no pueda llevar a cabo los temidos hechos. Los principales daños que teme el hombre por parte del enemigo son la pérdida de la vida, de la salud o de sus bienes. El más significativo, en relación con la creencia en los espíritus, es el daño infligido a la salud, aunque también la preocupación mental por las otras dos formas del daño ha conducido a múltiples plasmaciones culturales. Sin embargo, indudablemente *la cuestión acerca de la naturaleza de la enfermedad* ha preocupado de modo particular al hombre desde los tiempo más primitivos de su historia, del mismo modo que tampoco hoy le deja todavía reposo.

## 2. La naturaleza de la enfermedad

Las respuestas de los pueblos primitivos a esta cuestión candente se reducen a dos formas, que no es raro que subsistan una al lado de otra. Toda vez que su atención se dirige sobre la esencia propiamente dicha y —si se trata de un pueblo de la concepción dualista de la vida ya caracterizada— sobre los "procesos espirituales paralelos" de los fenómenos, no los satisface cualquier manifestación biológica observable, si bien también éstas se tienen en cuenta en la mayoría de los casos. La causa primordial de la enfermedad la ven los pueblos primitivos por una parte en la perturbación del orden universal por medio de un acto

arbitrario del hombre. En tal caso se considera por lo regular a la deidad misma como causante de la enfermedad. (Según ya vimos al examinar la moral religiosa, la idea originaria es probablemente más directa todavía: la perturbación del orden universal —y tal es la conducta inmoral— comporta ya el mal en sí, sin que se requiera la intervención punitiva de la deidad). Por otra parte —y esto está probablemente más extendido— son los espíritus, o sean entidades espirituales, las que en calidad de representantes del mundo hostil han disparado sus "flechas" o han provocado la enfermedad en alguna otra forma, por lo regular muy concreta.

En la actualidad esta concepción primitiva de la naturaleza de la enfermedad se tiene generalmente por supersticiosa o absurda. Así, por ejemplo, puede leerse en la difundida revista *Kosmos* (1950, p. 63) a propósito de la epilepsia como "enfermedad sagrada", lo siguiente: "Los hombres de culturas anteriores, dominados por el miedo y el desamparo, revestían el acontecimiento incomprensible con un ropaje mítico, y suponían la existencia de un mundo invisible de espíritus detrás de las manifestaciones patológicas de la epilepsia. Lo mismo que en el caso de otras enfermedades, eran también aquí unos terribles demonios los que se introducían sigilosamente en las cabañas de los habitantes y atacaban secretamente a los hombres. Los pueblos primitivos trataban de escapar a ello por medio de amuletos, tatuajes y sacrificios." Sin embargo, el mismo autor cita más tarde a Dostojewski, que era epiléptico y escribió a propósito de las vivencias epilépticas del Profeta como sigue: "Mohamed no miente, estuvo indudablemente en el paraíso, aunque durante un ataque de epilepsia; no sé si esta delicia dura segundos u horas, pero, creedme, no cambiaría por ella todos los placeres de la vida." Las vivencias del Profeta se parecen en todos los contenidos esenciales a las del chamán de los pueblos primitivos, que no es raro que sea epiléptico, y está en condiciones, según sus indicaciones, de trasladarse a mundos no terrenales, descritos a menudo como paraísos. Así, pues, encontrarnos aquí, en un medio cultural que nos es familiar, una indicación —aunque proviene de un poeta— más afín a la de los pueblos primitivos a propósito de dicha enfermedad, que la del autor médico, para quien el concepto actual de la misma es fundamentalmente distinto, de modo que ya no queda lugar alguno para "la visión mítica". Su observación es, sin duda alguna, correcta. Lo único fundamentalmente falso es que cree que las comprobaciones científicas acerca de procesos en el cerebro contienen un sistema de asertos que se pueden poner en lugar de las concepciones de los pueblos primitivos. Porque es el caso que, con el método científico, se ha abierto un sector de vivencias totalmente distinto, que prácticamente nada tiene que ver

con los contenidos cualitativos psíquicos que fundamentan la creencia primitiva.

Y esto se aplica no sólo a la epilepsia, sino en mayor o menor grado a todas las enfermedades y a la concepción de las mismas en la creencia primitiva, por una parte, y en la ciencia médica por la otra. En efecto, si los pueblos carentes de escritura casi en todas partes derivan la enfermedad de la acción de espíritus, esto no significa más, de momento, sino que creen en fuerzas espirituales que operan doquiera en la naturaleza. Inclusive cuando la enfermedad es derivada del hecho de que se introdujo en el cuerpo del paciente un objeto, aun así sólo se trata, a menudo, de la "sustancialización" de la creencia en fuerzas espirituales hostiles, sobre la que Ackerknecht (p. 622) ha llamado la atención. Esto resulta ocasionalmente del hecho de que las sustancias extraídas del cuerpo del enfermo durante la curación, por el médico-brujo, son invisibles. Con los métodos científicos, en cambio, creemos poder afirmar que los espíritus o las entidades espirituales no se pueden observar cuantitativamente como causa de la enfermedad. Sin embargo, cuando un individuo en la plena flor de su vida enferma por ejemplo de cáncer, y se va consumiendo inexorablemente, entonces no es ciertamente desacertado pensar en un "poder hostil" que destruye su vida. Así, pues, la reducción de la enfermedad a la acción de un espíritu malo se presenta inicialmente sólo como una imagen ilustrativa, que no reviste mayor importancia que designar la enfermedad con un nombre.

Por otra parte, frente a ciertas enfermedades, los pueblos primitivos no están más desamparados que nosotros, y una actitud de resignación frente a la enfermedad no es seguramente más frecuente en ellos. Tienen, en efecto, sus médicos y sus remedios, y su fe en la eficacia de los mismos es en general más fuerte, probablemente, que la correspondiente en nuestra comunidad cultural. De modo que la cuestión decisiva acerca del contenido de verdad de su concepción de la naturaleza de la enfermedad sería la de saber si se pueden demostrar o presumir conocimientos de la realidad ligados a la misma.

Y con ello, nos acercamos a una de las cuestiones centrales de la creencia en los espíritus. Nuestra ciencia médica occidental se ha servido en la terapia de los llamados remedios caseros hasta los tiempos más recientes, primero por completo y después casi exclusivamente. Y esta terapéutica se remonta indudablemente hasta la oscuridad de los tiempos prehistóricos y se funda en una concepción de la naturaleza de la enfermedad que no difiere mucho de la de los pueblos primitivos. En efecto, también su medicina se sirve de innúmeros "medicamentos" o medios terapéuticos tales como frotar, sudar, sangrar, etc. La

cuestión, de hecho, no se ha examinado todavía, pero, con el apoyo de la historia de la medicina occidental, parece perfectamente justificado el supuesto de que entre los medicamentos de los pueblos primitivos muchos de ellos son eficaces en el mismo sentido en que lo suponemos de los nuestros. Ahora bien, ¿cómo es posible que, con una concepción de la "naturaleza de la enfermedad" que debido a la creencia en los espíritus nos parece tan absurda y supersticiosa, los pueblos primitivos llegaran a resultados que —cuando pensamos en nuestra propia medicina popular— no han sido superados hasta el momento ni siquiera por la medicina científica? Este solo hecho debería hacernos reflexionar en la conveniencia de indagar en otra dirección.

No dudamos que la medicina científica, con su actitud totalmente distinta frente a la realidad y a la cuestión de la naturaleza de la enfermedad, esté en condiciones de obtener conocimientos que sólo ella, y no la actitud espiritual de los pueblos primitivos, es capaz de descubrir. Pero, ¿no habría que contar también con la posibilidad de que una idea anterior de la naturaleza de la enfermedad, en la que las fuerzas psíquicas de los espíritus jugaran un papel primordial, estuvo a su vez en condiciones de llegar a conocimientos que fueron posibles precisamente por esta actitud espiritual, y ninguna otra?

### 3. Medicinas y venenos

Los indios *itonama* del noreste de Bolivia creen que toda especie animal está en íntima relación con una determinada especie vegetal, relación que —según la fundamentaron actual— sólo se deriva de la semejanza exterior de la planta con el animal. Pero ya el hecho de que tengan para esta relación particular planta-animal una designación propia, o sea la de *Huaboa,* habla a favor de que el fenómeno hubo de tener originariamente un sentido más profundo. Así, por ejemplo, la planta huaboa del caimán presenta en sus hojas, así se pretende, cierta semejanza con la cabeza de este animal. Aquel que toca dicha planta corre el riesgo de ser atacado por caimanes. Y lo propio se aplica a las plantas huaboa de los jaguares y las serpientes venenosas (Nordenskióld, pp. 195$.). Si sólo conociéramos el contenido de creencias en esta forma, tendríamos que contarlo probablemente entre los ejemplos de actos ininteligibles de los que nos ocupamos ya anteriormente (cf. cap. xn, 8). Sin embargo, tal vez sea probable que bajo esos datos tardíos y carentes de sentido se oculte un conocimiento originariamente verdadero de relaciones con la realidad. En efecto, esas peligrosas plantas trepadoras se plantan alrededor de los campos, con lo que ningún indio roba los frutos. Constituyen, pues, probablemente, un signo

de propiedad y advertencia, tal como los conocemos en la Indonesia oriental (cf. del autor, *Die Drei Strome,* pp. 206 s$.), en donde se ponen también señales que por lo regular toman asimismo sus nombres de algún animal y ocasionalmente de una planta o algún otro objeto. El que no respeta dichas señales y roba a pesar de ellas, es atacado por determinadas enfermedades, tales como dolores de estómago, locura o dolores en las rodillas. La interpretación es obvia de que la inobservancia de tales signos sagrados acarrea un castigo, como el de verse perseguido por caimanes, jaguares o serpientes, y que no es, pues, sino secundariamente que el tocar dichas plantas en general empezaría por adquirir su significado peligroso. También los hombres tienen sus plantas huaboa, y en forma significativa éstas son las hierbas medicinales.

Un material muy parecido a éste de Bolivia es el que aporta Roth (pp. 281 $s.) de las *tribus de la Guayaría,* entre las cuales, sin embargo, la planta correspondiente a una especie animal no es peligrosa para el hombre, sino que le ayuda, al contrario, en la caza, ya que atrae al animal en cuestión. Así, pues, el cazador lleva un brote de la planta consigo, o frota sus armas con ella, o deja que se la froten en unos cortes practicados en su cuerpo (Penard, pp. 177$$.).

A propósito de tales plantas relacionadas con los animales, observa W. Pelikan (p. 7): "Es curioso que las plantas empleadas con tal objeto son por lo regular de la especie del caladio, o sea, palos de arón de los trópicos. Y ésta es una familia de plantas que posee efectivamente relaciones muy peculiares con el mundo animal. Desarrolla en ella procesos, que tienden, más allá de lo normal en el reino vegetal, hacia el carácter animal, como se aprecia en el hecho de que las flores desarrollen a menudo un calor propio sensiblemente superior al de la temperatura ambiente. Estas flores descienden hasta la región de las raíces y presentan a veces un aspecto de hongo. Su corola se convierte en una verdadera trampa para animales, pues emite olores como de carne en putrefacción, con lo que atrae a determinadas clases de moscas, que se ven impedidas de escapar de la trampa por unos pelos en forma de nasa/' Si esto es así, entonces no se trataría en esta relación entre la planta y el animal de semejanzas exteriores apreciadas por lo regular en las formas, sino más bien de relaciones de esenda.

Finalmente, una tercera forma de la relación entre la planta y el animal —y ésta me parece a mí ser la verdadera y propiamente dicha— es la que nos brindan las creencias de los *apinayé* (Nimuendaju, pp. 146$.), según las cuales existe para cada especie comestible de animales una planta silvestre correspondiente, que puede emplearse como medicamento contra enfermedades debidas al consumo de la carne o, respectivamente, al "alma"' del animal, que se ingiere al propio tiem-

po. Mooney (p. 252) comunica un mito de los indios *tscherkio* del sudeste de la América del Norte, en el que la enfermedad y también la curación se atribuyen asimismo al efecto de determinados elementos espirituales de las plantas y los animales. Según dicho mito, las enfermedades de los hombres fueron impuestas por los espíritus de los animales de caza como venganza por la persecución de que son objeto por parte de aquéllos. Los espíritus de las plantas decidieron ponerse del lado del hombre como remedios contra las enfermedades. Esta creencia de que al comer determinadas plantas el hombre aloja a principios espirituales unidos a las plantas y que ejercen sobre él ciertos efectos, se halla documentada reiteradamente. Así, por ejemplo, las plantas narcóticas producen a menudo el efecto de que el "espíritu" que mora en ellas revela al hombre ciertas cosas, que sin dicha ayuda no estarían en condiciones de descubrir, ya sea acerca del futuro, de la causa de una enfermedad, de los medicamentos adecuados, etc.

Revélase aquí, que la ciencia médica de los pueblos primitivos, a la que los ejemplos precedentes se refieren claramente, parte de ideas que relacionan los fenómenos de una manera que no se da en nuestra concepción de la realidad. Una cuestión decisiva sería la de la eficacia real de los medicamentos. No tiene respuesta, porque no existe prácticamente ningún estudio al respecto. Pero hay dos razones que hacen probable que a menudo se trate efectivamente de medicamentos eficaces, a saber: primero, la comparación, ya señalada, con nuestros remedios caseros populares, y en seguida el hecho de que las plantas de efectos contrarios, o sean los venenos, fueran reconocidos correctamente con la misma mentalidad de los indígenas. Existen, en efecto, en la región tropical de la América del Sur no menos de cien venenos de pez de carácter vegetal, de cuya verdadera eficacia nadie duda.

Lo mismo se aplica a los muy difundidos venenos para flechas, incluido el temido curare. Los *canelos* y los *jíbaros* del Ecuador dicen que en las plantas de las que se hace el veneno para flechas moran los demonios del bosque. Para su preparación, el "brujo" se retira al bosque con objeto de dominar dichos espíritus y ponerlos a su servicio (Karsten, *Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer,* pp. 15$$.)? Así como el efecto de las plantas medicinales se atribuye a "espíritus" contenidos en ellas y favorables a los hombres, así se atribuye a menudo el efecto de los venenos a entidades espirituales hostiles. Entre el pueblo antiguo residual de cazadores de los *semang* de la Península de Malaca, por ejemplo, se encuentra dicha creencia ligada a ideas muy peculiares del alma. Kari, la deidad superior, distribuye

[1] Todas las fuentes sobre América utilizadas en esta sección proceden de los trabajos de O. Zerries señalados en el índice bibliográfico.

sus respectivas "almas" a todos los seres animados. Las almas de los animales las esparce como semillas por la tierra, y allí donde caen, surgen hongos. Antes de traer su cría al mundo, la madre animal come un hongo que contiene una alma correspondiente a su especie, y ésa pasa al animalito todavía por nacer. Todos los seres dañinos al hombre reciben sus almas de los hongos venenosos, y los no dañinos de inocuos. Y cuando el hombre come un hongo venenoso, el alma animal contenida en éste ataca al hombre con la misma violencia que si fuera un animal totalmente desarrollado (Skeat I, pp. 4s.).

Al propio tiempo, independientemente de esa creencia en la acción de entidades espirituales vinculadas a determinadas plantas, en algunos pueblos selváticos de la América del Sur, en los que está extendido el mitologuema del origen de las plantas útiles a partir de los miembros corporales de una deidad dema inmolada, se encuentran mitos análogos acerca del origen de las medicinas, los narcóticos y los venenos. También éstos se han originado, a menudo, del cuerpo de un "espíritu" muerto. Habida cuenta de la importancia que revisten estas plantas en la vida de los indios, esto no tiene nada de sorprendente. Cuán importantes puedan ser precisamente los narcóticos en la vida religiosa, ya lo vimos al tratar del Soma-Haoma y del peyote (cap. vni, 4).

En todo caso, existen a propósito de las plantas venenosas los mismos asertos que a propósito de las medicinales, y si bien no podemos verificar la "eficacia" de las plantas medicinales entre los pueblos primitivos, no dudamos de la de los venenos. Podría objetársenos que el efecto del veneno es efectivamente mucho más manifiesto y convincente que el del medicamento, y que su descubrimiento era casi inevitable. Pero lo decisivo es para nosotros que las ideas acerca de la eficacia de los venenos se relacionan con las de las plantas medicinales, y que revelan todas ellas una concepción peculiar de la naturaleza de la planta. La clasificación de las plantas en un sistema del que suponemos que, partiendo de la *eficacia* de las mismas, es conecto, se basa predominantemente en una actitud intelectual que no sospecha en la planta sustancias químicamente activas, sino que supone en ellas la existencia de entidades espirituales cuya posibilidad de acción se concibe, por razones de la imaginación concreta, de modo totalmente análogo a la de los demás seres animados. Nos limitamos, por nuestra parte, a comprobar que los asertos basados en esta concepción son perfectamente razonables. Más allá de ello, precisamente esta actitud intelectual que concentró su atención en las entidades espiritualmente activas pudo haber sido la razón creadora originaria de que el hombre hiciera sus descubrimientos con relación a las formas de acción de las plantas en general, con los que superó con mucho las facultades correspondientes

del animal, y de lo que nosotros ya no somos capaces. Esta incapacidad nuestra revela la transformación de nuestra relación respecto de la planta, y precisamente por ello resulta imposible decir algo definitivo acerca de cómo el hombre llegó al descubrimiento de las plantas medicinales y de los venenos, porque es el caso que ya no "comprendemos" la actitud mental en que se fundamenta dicho descubrimiento.

Cabría objetar contra dicha conjetura que todas las indicaciones correspondientes de los indígenas no son más que accesorios supersticiosos tardíos que nada tienen que ver con el descubrimiento de los efectos de las plantas como medicamentos o venenos; que tal conocimiento se adquirió antes bien por la vía normal de la experimentación y que únicamente la necesidad mítica del hombre primitivo ligó simples experiencias con la creencia en espíritus demoniacos. No cabe duda que tal proceso es perfectamente posible en teoría. Pero inténtese una vez representárselo en forma concreta: nó son solamente millares de plantas con las que habría que experimentar ya sea como medicina o como veneno, sino que todas ellas constan de partes: de raíces, de tallos, de hojas, de flores, de frutos, etc., y la sustancia activa procede por lo regular de una de estas partes. A su vez, el empleo de dicha parte ofrece múltiples posibilidades: en parte se administra el medicamento por vía interna y en parte solamente externamente, o bien se frota, o sólo se aplica, o se toma una decocción de la misma, etc. De esta manera si por el lado de las medicinas que habría que probar, el número de posibilidades es enorme, dicho número crece hasta lo inconmensurable tratándose de los daños contra los cuales ha de emplearse cada una de las plantas. Imagínese ahora el proceso de la experimentación que presupone que las experiencias positivas o negativas ya obtenidas han de tenerse en cuenta en la prosecución del procedimiento. O sea, que la referencia a los milenios de la historia de la humanidad primitiva de nada sirve en apoyo de dicho supuesto, porque cabe suponer que un resultado, esto es, un medicamento conocido, se trasmite por espacio de milenios, pero no, en cambio, las experiencias negativas.

Y si se elimina la experimentación como fundamento intelectual del descubrimiento de los medicamentos, entonces ya no queda más explicación que el azar. Aquí sí sirve la referencia a los milenios de la historia, porque es indudable que las casualidades que no se dan en cien años pueden presentarse en el curso de milenios. Sin embargo, la palabra "azar" es siempre, doquier que se la emplea, una expresión de perplejidad que en nada contribuye a la explicación de un fenómeno. En efecto, aun en el supuesto de que los australianos hubieran encontrado por casualidad un pedazo de hierro proveniente de un meteoro, y hubieran observado, por casualidad, que sometiéndolo al fuego se

le podía dar otra forma con el martillo, aun así no es probable que hubieran desarrollado una industria metalúrgica. Y sin embargo, pudo ser por azar que en algún lugar y en algún momento de la historia de la cultura el hombre llegara a trabajar el hierro. Pero esto supone que el hombre se encontrara en una situación espiritual tal, que le permitiera penetrar la importancia de la vivencia designada como "azar", e incorporarla a su concepción del universo. En efecto, al descubrir que era posible trabajar el hierro, el azar no pudo jugar mayor papel que, digamos, en el descubrimiento de América, de cuya condicionalidad histórica nadie duda. Y ello tampoco pudo ser de otro modo en el caso del descubrimiento por azar de una planta medicinal. La vivencia sólo pudieron tenerla individuos a los que dicha casualidad "les venía muy a propósito", y esto significa que dicha humanidad estaba ya intelectualmente preparada para el descubrimiento de los medicamentos, y que en consecuencia seguramente los hubiera descubierto, aun sin el concurso del azar.

Importa mucho representarse el proceso del origen de los bienes culturales lo más concretamente posible. En este caso preciso hay que partir de un estado cultural en el que no se conocía todavía planta medicinal alguna. ¿Cómo hubo de ocurrírsele al hombre por vez primera la idea de emplear una planta determinada contra un mal concreto? Es indudable que no hubiera observado un efecto único puramente casual, a no ser que, debido a la "situación histórica" dada, la atención del hombre se hubiera concentrado precisamente en la posibilidad de las influencias recíprocas. Si buscamos material histórico-cultural a partir del cual podamos deducir una concepción del mundo, que concentrara su atención sobre estos fenómenos habremos de servirnos de las numerosas creencias, mencionadas aquí únicamente a título de ejemplos, que relacionan a la planta, al animal y al hombre a través de sus influencias recíprocas. En ellas se revela una visión del mundo que ordena los fenómenos desde el punto de vista de la relación amistosa u hostil de las cosas. Constituye un testimonio claro de que efectivamente se dio en la historia temprana de la humanidad una "situación histórica" en la que una parte importante de la atención se concentró en este aspecto de la realidad. El concepto del Kanaime de los pueblos de la Guayana, señalado ya reiteradamente, sólo es una pequeña parte de dicha concepción del universo. Se funda solamente en la oposición entre extraño y familiar. Los datos relativos a las plantas huaboa, en cambio, van mucho más allá y contienen un conocimiento mucho más profundo de una muy determinada naturaleza de las cosas. Dichos datos no parten del sentido propiamente biológico de la vida, como en el caso del concepto del Kanaime, sino que ordenan los animales y las

plantas en un sistema objetivo de sus relaciones recíprocas y con el hombre. No cabe duda de que dichas relaciones de amistad y hostilidad entre las cosas existen realmente y de que una parte de su esencia se manifiesta en estas relaciones. Y no sólo se basan en ellas los venenos y los medicamentos, sino también muchos otros aspectos de la realidad, tales como la observación de que determinados colores se adaptan bien unos a otros, en tanto que otros no, o algunas observaciones sobre el comportamiento químico de las sustancias. Haber reconocido correctamente esta determinada naturaleza de las cosas —sobre todo en el reino de las plantas y los animales— constituye manifiestamente el gran mérito de una época cultural primitiva de la humanidad, que no se puede fijar con exactitud, que sólo pudo estar capacitada para ello por su particular relación con el medio ambiente, o sea por su concepción peculiar del mundo. Y esta capacidad específica no la poseyeron otras épocas culturales, porque su concepción del universo ligada a la cultura no contenía el supuesto que haría posible dicho descubrimiento particular.

En consecuencia, las ideas sobre la naturaleza y los efectos de las especies naturales, como se nos presentan en los ejemplos citados, se nos revelan como una expresión de dicha concepción del universo, como una de las plasmaciones culturales. Y como tales están también sometidas por supuesto a la ley del paso de la expresión a la aplicación, de modo que muchas prácticas y costumbres de los pueblos primitivos sólo podrán considerarse como supervivencias que han perdido su sentido original, tal como lo expusimos a propósito de la relación huaboa entre el animal y la planta, fundamentada simplemente en la semejanza exterior. En mi opinión, corresponden asimismo a este capituló muchos otros fenómenos a los que en la etnología se les suele etiquetar como magia por "analogía". Así, pues, si resumiendo preguntamos por un rasgo característico de la situación histórica que pudo conducir al descubrimiento de las plantas medicinales, quisiéramos destacar precisamente aquella actitud intelectual que concentró su atención en la esencia espiritual de las cosas de este mundo y en la posibilidad de sus influencias recíprocas. En este caso habría sido precisamente la creencia en los llamados "espíritus" la que capacitó a la humanidad para el descubrimiento de las posibles influencias de las plantas, para daño y provecho del hombre.

Cuando hablamos de un espíritu, solemos pensar en una "persona". Hasta aquí, sin embargo, sólo hemos hablado de seres espirituales, los cuales aparecen por lo regular en la literatura como "espíritus". Mas en la creencia de los pueblos primitivos, los espíritus de las plantas, de los que aquí nos hemos ocupado, carecen de figura, o son seres dimi-

ñutos. Pese a ello, se los concibe también, en la mayoría de los casos, como "personas", como los espíritus Ayug de los árboles y las plantas examinados anteriormente (cf. cap. xi, 1). Sin embargo, su carácter personal es mucho menos concreto que, por ejemplo, el de los fantasmas de los muertos, de los que habremos de ocuparnos en la sección siguiente. En esto concuerdan los espíritus hasta aquí tratados con los espíritus típicos de las enfermedades, sobre los que hablaremos todavía (sección 6). En ambas clases se trata predominantemente de algo "activo", o sea, pues, de un algo espiritual, cuya personificación es sin duda alguna secundaria y carece de importancia.

## 4. Los espíritus y la mala muerte

Ya destacamos anteriormente que Tylor acertó, sin duda, en un aspecto importante al relacionar los espíritus de una manera tan directa con las ideas relativas a los difuntos. Él mismo aportó una gran abundancia de material en apoyo de su tesis, el cual ha aumentado mucho desde entonces. Para Tylor son las "almas" de los difuntos las que se convierten en espíritus independientes e inspiran temor a los hombres. "Constituye un fenómeno perfectamente corriente el que las tribus salvajes teman a las almas de los muertos como espíritus perjudiciales" (II, p. 111), así escribe Tylor, y manifiestamente no ve en el material que enumera a continuación una curiosa contradicción: por una parte, se habla de horribles demonios que son enemigos declarados de los hombres y, por la otra, de "antepasados divinizados... que por lo regular se consideran como espíritus protectores amigos, por lo menos en relación con sus parientes y adoradores" (II, p. 113).

Por lo demás, el temor frente a los muertos constituye, según él, el sentimiento humano más natural y el fundamento de innúmeras actitudes intelectuales del hombre primitivo. El germanista H. Naumann (pp. 52 s.) considera el carácter maligno de los difuntos como algo perfectamente natural, porque seguirían sintiendo la necesidad humana de compañía, y de ahí que se lleven de entre los vivos a aquellos a los que más quieren. De este modo, los difuntos se convierten en portadores de muerte, y es por ello que se les teme a tal punto. Todas las prácticas funerarias no tienen otro objeto, según aquél, que el de impedir la conducta hostil de los difuntos. Así, por ejemplo, la cremación de los cadáveres surgió de dicha voluntad de aniquilamiento total del muerto. "Sin embargo, toda vez que ni la cremación impidió por supuesto los sueños y las fantasías, ya que, a pesar de todo, el muerto ya totalmente destruido regresaba, llegóse necesariamente a la conclusión de que la vida no radica en el cuerpo, sino... en el alma". "Todo el

animismo no es otra cosa, probablemente, que un fenómeno consecuente de la cremación de los cadáveres, o sea una conclusión lógica extraída de un vano rito de defensa" (pp. 59 s.).

Contradicen este punto de vista muy extendido del carácter natural del temor a los muertos, las manifestaciones ya examinadas del culto a los antepasados, con una actitud fundamental totalmente distinta frente a los difuntos, a los que se invita a las fiestas, o se los representa por medio de portadores de máscaras, o que participan bajo la tierra en la fiesta. Y esta contradicción de los datos no se deja resolver tal como manifiestamente lo intenta Tylor, o sea, suponiendo que los mismos muertos sean ora buenos ora malos, a la manera de un padre o soberano severo, que castiga o premia según su capricho y según la conducta de los que están sujetos a su autoridad.

Porque es el caso que los muertos queridos y los muertos temidos son, antes bien, dos clases totalmente distintas de difuntos, con los cuales los vivos mantienen una relación completamente diversa, porque tienen a su vez diferentes destinos. Ya los ejemplos aducidos por el propio Tylor (II, pp. 111 ss.), de muertos temidos, muestran que se trata en la gran mayoría de los casos de muertos especiales, esto es, de cadáveres insepultos, brujos que después de la muerte se convierten en demonios malignos, chamanes que se convierten en una clase especial de espíritus, leprosos y pordioseros, personas fallecidas por la peste o violentamente, mujeres muertas de parto, etc. Esta lista, extraída del propio material de Tylor no es completa, pero basta para poner de manifiesto que los muertos temidos representan una categoría particular, formada principalmente por personas que no murieron de muerte natural. Resulta difícil concebir que la "mala muerte" misma, la muerte violenta, sea la causa de que el afectado por ella tenga, después de la muerte, un destino tan distinto del de aquel que muere de muerte natural.

La creencia en el hecho de que el que muere de muerte espectacular, y en particular violenta, se convierte en espíritu, demonio o fantasma está tan extendida entre los pueblos primitivos y se halla tan documentada, que parece legítima la conclusión generalizadora de que cuando se habla de muertos, temidos como espíritus, se trata sobre todo de víctimas de una mala muerte. Veremos todavía que la idea fundamental de ello posee manifiestamente un carácter aún más general, pues se trata siempre de individuos que no han sido admitidos en el reino de los muertos. Me permito recordar el ejemplo tratado anteriormente (cap. XIV, 1) de los *apapocuva,* comunicado por Nimuendaju, que nos muestra un caso práctico de esta clase, en el que un individuo asesinado se convierte en un fantasma que tiene tan aterrorizada a la gente,

que ésta decide abandonar su residencia para establecerse de nuevo en un lugar muy lejano, lo que Nimuendaju sólo logra evitar confabulándose con el chamán para destruir al fantasma. Como ya se indicó, si no se hubiera tratado del alma animal sino de la vegetal, una ceremonia del chamán habría podido tener el resultado de lograr la admisión del fantasma posterior en el reino de los muertos.

¿Cómo pudo originarse esa actitud hostil, ese furor de aniquilamiento contra aquellos que perdieron la vida de modo tan lamentable? No parece darse en toda la literatura sobre los pueblos primitivos un solo ejemplo en el que no se considere a tal fantasma como enemigo, de cuya acción no se espere lo peor para la comunidad de los vivos. Y lo curioso es que éstos no se apoyan en hechos que ya en vida hubieran caracterizado al fantasma como malvado o enemigo. No es sino la forma de la muerte la que pone de manifiesto que se trata en tal caso de un enemigo de la comunidad. ¿Puede una forma de muerte excepcional convertir a un individuo inofensivo en demonio maligno, o bien, aquélla no sería acaso más que una señal de que el individuo en cuestión fue siempre un enemigo, y su exterior pacífico no fue más que un disimulo? El material etnológico habla decididamente a favor de la segunda posibilidad. Con objeto de completar este orden de ideas, me referiré primero a un mito de Ceram que tiene por tema el origen de los espíritus. En la descripción de los grandes acontecimientos míticos que pusieron fin al tiempo originario se dice a propósito del origen de los espíritus lo que sigue: Satena, la soberana de los dema aún inmortales del tiempo originario, efectúa una ceremonia al terminarse por el asesinato de la divina Hainuwele la forma de existencia del tiempo originario. Erige un gran "portal" en forma de una espiral de nueve espiras (¿un laberinto?), y hace que todos los dema se reúnan más allá del mismo, en tanto que ella misma permanece del otro lado. A continuación, los dema han de llegar a ella atravesando el "portal". Todos los dema que atravesando el portal se acercaron a la diosa Satena se convirtieron en hombres mortales normales, pero los que no lo lograron, se convirtieron en espíritus o animales. Este acontecimiento mítico del tiempo originario constituye indudablemente la imagen originaria para la representación del viaje de los muertos; porque Satena reside hoy todavía en el reino de los muertos, y el hombre mortal ha de llegar hasta ella para obtener la gracia de proseguir en dicho reino la vida "plenamente realizada". El paso del "portal" corresponde manifiestamente a una de las conocidas pruebas para la admisión en el reino de los muertos. O sea, pues, que el hecho de que los dema que en el acontecimiento del tiempo originario no salieron airosos de la prueba no se convirtieran en hombres mortales, sino en espíritus, co-

rresponde exactamente a la indicación frecuente de que aquellos difuntos humanos que no llegan al reino de los muertos por no tener éxito en la prueba se convierten en espíritus. Ahora bien, la prueba no pudo tener originariamente el sentido de hacer del ser inofensivo, que no saliera airoso de ella, un demonio maligno, sino simplemente el de una piedra de toque que indicara cuál hombre había logrado realizar su vida plenamente.

Llama la atención el que para la admisión en el reino de los difuntos, la mala muerte tenga por lo visto las mismas consecuencias que el no pasar la prueba. Ilustremos esta circunstancia con algunos ejemplos de Indochina, de los que se desprenden claramente las ideas ligadas a la mala muerte.

Milis *(The Ao-Nagas,* pp. 283 *ss.)* nos describe en detalle las medidas que han de adoptarse entre los *ao* cuando uno de ellos es víctima de una mala muerte. Lo mismo que todos los naga, también los *ao* designan determinadas formas de muerte como "apotia", es decir, "malditas". Se consideran como tales el ahogarse, caer de una roca o un árbol, quemarse, ser muerto por animales salvajes, morir de parto, etc. En tales casos, el fallecido ha de ser entenado inmediatamente, sin las ceremonias usuales estrictamente observadas en los demás casos, y aun, si la muerte ha tenido lugar fuera de la aldea, en el lugar mismo del hecho. En las grandes fiestas ceremoniales, su nombre no puede citarse con el de los difuntos importantes, aun en el caso de que el rango que ocupó en vida lo exigiera. Ni tampoco debe emplearse jamás dicho nombre para algún descendiente (p. 286). La comunidad de la aldea ha de proceder a extensas ceremonias de purificación (p. 254). Y para la familia del fallecido de tal muerte, el acontecimiento significa la deshonra y la ruina completa. Hay que matar todos los animales domésticos, se destruyen todas las alhajas, se rompen todos los vestidos y se aniquila todo el ajuar doméstico (p. 285). Es digno de notar que, entre los *rengma-naga,* la devastación del hogar se impone como castigo para graves crímenes (Milis, *The Rengma-Nagas,* p. 147). El granero es abierto por el secerdote y se deja que se derrame el grano. Los campos labrados se descuidan. La familia del difunto ha de abandonar la aldea sin llevarse bien alguno, sometiéndose a ciertas ceremonias, y ha de instalarse en el bosque, en una pequeña cabaña hecha de hojas y levantada especialmente con tal objeto. Aquí han de despojarse de sus vestidos y ponerse otros, viejos, que los compañeros de clan han depositado previamente en el lugar. Los mismos compañeros les depositan diariamente comida ante la cabaña, pero sin hablar nunca con ellos. Sólo después de una prolongada estancia fuera de la aldea pueden regresar a la misma. Se les considera en adelante como libres de su "im-

pureza", pero están reducidos a la miseria y dependen de la compasión de sus amigos.

Lo mismo que la designación para esas formas de muerte, también las ceremonias ligadas a la misma muestran que el difunto se considera como "maldito". Todo lo que podría recordarle ha de borrarse. La denegación de las ceremonias de los muertos muestra que no puede o no debe llegar al reino de éstos. Está excluido de la comunidad de los difuntos, lo mismo que sus parientes han de excluirse de la comunidad de los vivos, hasta que estén "purificados". Todo hace pensar en la reacción contra un sacrilegio muy grave.

Y efectivamente, muchos pueblos consideran la mala muerte como una señal de que el difunto es culpable de un terrible delito. Así, por ejemplo, creen los *mikir,* pueblo vecino de los naga, que aquel que es muerto por un tigre debe de haber cometido un grave crimen y no puede llegar al reino de los muertos si no se practican unas ceremonias especiales (Lyall, pp. 37$., 71). Y en forma análoga se dice en la isla de Ceram (Indonesia) que el que muere por accidente ha de haber cargado sobre sí una gran culpa (Róder, p. 70).

Esta conexión entre la mala muerte y el crimen se infiere también de diversas indicaciones de Gurdon (pp. 77, 94, 122 *s.,* 135) a propósito de los *khasi* (en Asam). En efecto, en este pueblo, que tiene una organización social exógama, se considera como delito más grave e inexpiable el incesto, es decir el casamiento o el contacto sexual dentro del propio grupo exógamo. Dicho delito se castiga con la expulsión de la comunidad, la denegación de las ceremonias de los difuntos y la exclusión de la inhumación en el cementerio del clan. Al mismo tiempo se cree que para los culpables la consecuencia puede ser una de aquella clases de muerte (por el rayo o un tigre, morir de parto, etc.), que también entre los khasi se consideran como funestas y requieren largas y complicadas ceremonias para permitir la inhumación entre los difuntos del clan. De estos ejemplos, a los que se podrían añadir muchos más de otras regiones, resulta claramente que la mala muerte —lo mismo que el fracaso en la prueba de admisión en el reino de los muertos— no es la que convierte al difunto en anatematizado, sino que pone al descubierto que se trata de un individuo marcado por el destino, del que la comunidad se aparta con horror y al que le está denegada la entrada en el reino de los muertos. Y a mí me parece que precisamente esto último es lo decisivo, de lo que resultan consecuentemente la exclusión de la comunidad, el honor y el miedo. De acuerdo con nuestros razonamientos anteriores a propósito de la moral religiosa revelaríase en ello que el individuo en cuestión no había alcanzado en vida la plenitud existencial del hombre, porque no poseía la facul-

tad humana (o no quiso servirse de ella) que le permitiera vivir como divino el orden del universo.

Concuerda perfectamente con estos contenidos de creencia el que semejante difunto, que no halla reposo en el reino de los muertos, sea temido como espíritu hostil, como se halla abundantemente documentado. Remitimos simplemente a los ejemplos anteriormente mencionados de Tylor, en los que los espíritus temidos eran en su mayoría víctimas de una muerte violenta, y al informe de Nimuendaju acerca de aquel individuo asesinado que amenazaba como fantasma a los apapocuva.

La comunidad es indudablemente una de las formas de expresión más directas de una especie de bipartición del mundo, con la que nos hemos encontrado ya a menudo. La "proximidad biológica" que une amigablemente todo aquello que pertenece a la comunidad, engendra el "sentimiento de enemistad" contra lo extranjero. El difunto que es admitido en el reino de los muertos sigue perteneciendo en adelante a la comunidad. No pertenecer a la comunidad significa no tener paz, con todas las espantosas consecuencias que de ello se derivan tanto para los vivos como para el muerto. El fantasma es alguien que no encuentra paz, y es hostil a los hombres, de la misma manera en que éstos ven en él al enemigo.

Y si bien en esta forma es posible establecer una conexión lógica entre la exclusión del reino de los muertos y la supervivencia del afectado por ella, como fantasma hostil, en cambio, la conexión con la muerte violenta, que dichas ideas establecen, por el momento sólo se comprueba como fenómeno, sin poder resolver exhaustivamente el carácter extraño de tal manifestación. También a nosotros, en efecto, nos'parece más llena de sentido una vida que, después de una existencia fecunda, termina por una muerte natural, siempre que no consideremos más que esa existencia biológica, sin hacer referencia a otros valores fuera de la misma. Pero nos resultaría difícil ver en la forma de la muerte un índice del sentido de una vida. Por lo demás, en capas culturales más jóvenes, frecuentemente se dan valoraciones totalmente distintas de las mismas formas de muerte, de modo que, por ejemplo, los caídos en la guerra van a otra tierra de los muertos, con lo que sin embargo se relaciona más bien un honor, y no ya la idea de la conversión de los fallecidos en espíritus malignos.

Sin embargo, estas cuestiones muy complicadas acerca de la relación del individuo con la forma de su muerte no han de ser objeto aquí de investigaciones más extensas. No nos queda más remedio, por el momento, que aceptar el hecho de que aquellos espíritus que pasan por ser individuos fallecidos se consideran como particularmente hostiles.

En la creencia de dichos pueblos, la existencia de estos espíritus constituye una forma de supervivencia distinta de la que tiene lugar normalmente en el reino de los muertos. Sólo determinados difuntos son víctima de tal destino, y aquello que los caracteriza es predominantemente la forma excepcional de su muerte. O sea, pues, que el temor a los muertos y a su regreso no constituye en modo alguno una característica general de la relación de los pueblos primitivos con los difuntos. Por el contrario, los sentimientos relacionados con los antepasados muertos están dominados predominantemente por la creencia en su existencia junto a dios, y de ahí que se inspiren en el respeto y el afecto. Y no es sino una concepción valorativa específicamente moral del sentido de la vida la que pudo producir la creencia de que la vida realizada plenamente tiene como consecuencia la supervivencia individual eterna en el reino de dios, pero de la que queda excluido aquel que no ha logrado pasar la "prueba" y ha de proseguir, por consiguiente, su existencia espectral sobre la tierra como espíritu maligno y enemigo de los mortales.

En todo caso, esta clase de creencia en los espíritus pone claramente de manifiesto que las entidades en que se fundamenta son algo totalmente distinto de los espíritus de plantas y animales, por ejemplo, que vimos en la sección anterior en relación con los medicamentos y los venenos. En efecto, en éstos son las esencias espirituales, y sobre todo lo que hay en ellas de activo, los que constituyen propiamente la vida del animal y la planta. Sin duda, para éstas nuestra designación de "alma" no resulta por completo adecuada, pero lo es más que para aquellos fantasmas de muertos que comprenden al individuo entero con excepción de su cuerpo.

## 5. Deidades degeneradas como espíritus

Si ya en los comentarios precedentes se vio que la creencia en los espíritus se refiere a seres totalmente distintos, la enumeración de los tipos y de sus diversas raíces no es completa todavía en modo alguno. Pese a que aun entre pueblos muy distantes unos de otros —por ejemplo entre americanos y africanos— se encuentren a menudo tipos de espíritus muy parecidos, que hablan claramente en favor de un origen común de las ideas subyacentes, resulta, sin embargo, imposible, en el estado actual de nuestros conocimientos, conseguir una descripción completa de dichos tipos, sin hacer mención de que en muchos de los informes no tenemos siquiera la posibilidad de comprender las ideas con ellos relacionadas. Permítasenos mencionar todavía, brevemente, un grupo de espíritus, representado muy a menudo, cuya comunidad se ca-

racteriza por ahora sólo de modo negativo, por cuanto no puede relacionarse ni con la dualidad espiritual de las figuras vivas ni con los espíritus de los muertos, sino que procede manifiestamente de una raíz totalmente distinta. Muchos de estos espíritus, que aparecen predominantemente en relatos míticos o fabulosos y se distinguen a menudo por alguna particularidad corporal, han de interpretarse en mi opinión como figuras originariamente divinas que, después de un largo proceso de degeneración, aparecen cual héroes-espíritus en algún relato que en ocasiones muestra todavía un pálido reflejo de la descripción mítica originaria de hazañas divinas.

Para ilustrar esta clase de espíritus con un solo ejemplo, cito a continuación un relato que anoté yo mismo en el Ceram occidental *(Hainuwele,* pp. 371$.). Se habla en él de un hombre cuyas partes genitales crecieron de tal manera, que finalmente hubo de cargar dos cestas, una en la espalda y otra sobre el pecho para poder ocultar en ellas su pene. Este motivo de las partes genitales de un ser masculino excesivamente desarrolladas se encuentra con mucha frecuencia en el fondo narrativo de los pueblos primitivos, y en la mayoría de los casos, precisamente, como distintivo de ciertos espíritus. Otro ejemplo nos lo proporciona Zingg (p. 538), en relación con los *huicholes* de la América Central, sobre un espíritu cuyo pene creció hasta un largo de cien metros, de modo que se lo había de enroscar alrededor del cuerpo y llevarlo en una cesta sobre la espalda.

Por lo que se refiere ahora a esa figura masculina de partes genitales desproporcionadas del relato fabuloso del Ceram occidental, no cabe duda que es un descendiente tardío de una deidad dema importante. Esto se deja demostrar claramente en los mitos anotados por G. Landtmann a propósito de los *kiwai* de Nueva Guinea. Entre éstos, en efecto, una de las deidades dema más importantes es Soido, cuyos órganos genitales se han hinchado extraordinariamente, porque se ha tragado los frutos del campo sin masticarlos previamente. En el mito se cuenta que las primeras plantas se originaron porque el dema esparció por la tierra su semen, que contiene los frutos de las plantas. Así, pues, las partes genitales extraordinariamente desarrolladas de dicha deidad dispensadora de fecundidad no han de entenderse sólo simbólicamente, sino que se explican también a partir de la indicación perfectamente concreta del mito, en el sentido en que se hallan escondido en ellas todos los frutos *(Folk-Tales,* pp. 119 ss.). El tal Soido no es más que una variante de otra deidad dema llamada Sido. Y es él, quien sufre la primera muerte, emprende el primer viaje de difuntos y se transforma él mismo en la casa que representa el reino de los muertos. Como en la mayoría de los casos, esa deidad dema se relaciona también con la Luna.

Otro dema, muy parecido a Sido-Soido es el llamado Ganumi, que más adelante vuela por el cielo en forma de Luna. En relación con él vuelven a aparecer inclusive las dos cestas que en el relato de Ceram sólo sirven para llevar las partes genitales. Mas de Ganumi se dice que lleva también una cesta delante y otra detrás y que (en cuanto Luna) se esconde ora tras una ora tras otra, lo que ha de referirse a los cuartos de Luna creciente y menguante. El carácter divino de las grandes figuras dema entre los kiwai resulta de los mitos auténticos anotados por Landtmann. En presencia del convincente paralelismo del mito de los cerameses, que ha perdido su autenticidad, con el espíritu del largo pene —las coincidencias son todavía más numerosas que lo que aquí se menciona (cf. autor, *Das religióse Weltbild einer frühen Kultur,* páginas 58 ss.), y habida cuenta de la proximidad local de los dos pueblos, se justifica el relacionar el "espíritu" de Ceram con las deidades dema de los kiwai.

Este ejemplo sólo se proponía poner de manifiesto que en relatos perfectamente irrelevantes aparecen a menudo espíritus o figuras similares, que sólo se comprenden a partir de las descripciones verdaderamente míticas de deidades y de sus hazañas. En la mayoría de los casos trátase de espíritus de configuración corporal anormal, en los que un rasgo fundamentado originariamente en forma realmente mítica, sólo se conserva por lo que tiene de atroz. Así, constituyen un motivo mítico, extendido por todos los continentes, las figuras mitad hombre y mitad espíritu. He expuesto en otro lugar[1] que este motivo, que sólo vuelve en muchos relatos como elemento de terror, procede asimismo de un rasgo divino: la idea de la valoración superior de la mitad derecha del cuerpo de la deidad.

Vistas detalladamente, las conexiones de esta clase entre los espíritus que aparecen en los relatos y poseen alguna constitución corporal excepcional y las deidades en las que dichos rasgos corporales poseen un sentido de fundamentación mítica sólo son convincentes, por supuesto, si se someten a numerosas comparaciones con otros mitos. Darían en particular resultados interesantes las investigaciones relativas a los numerosos espíritus que guardan las relaciones más íntimas con animales y de los que puede suponerse justificadamente que se trata de formas corruptas de la concepción divina del "señor de los animales". Ya el hecho de que una gran cantidad de espíritus aparezca siempre de nuevo con características sorprendentemente iguales en las partes más diversas de la Tierra habla en muchos casos a favor de un origen común. En efecto, los espíritus con un solo ojo frontal, con una cola

[1] El trabajo en cuestión apareció con el título de "Die mythiscbe Vorstellung vom halben Menschen" en la revista *Paideuma* V, 1950.

de hierro, de piernas cónicas, que sólo constan de una cabeza y muchos otros, son concepciones muy difundidas. Sin embargo, en la idea originaria, la indicación relativa a la constitución corporal hubo de estar referida a algún sentido, en tanto que en los relatos de espíritus ésta sólo se conserva por el elemento grotesco. Parece, pues, legítima, por lo menos, la conjetura de que todos estos espíritus originariamente fueron figuras genuinamente míticas, y éstas suelen por lo regular .ser deidades. Aquí, pues, el proceso de degeneración consistiría en que algún rasgo particular, corporal y míticamente fundado, de una deidad, se habría convertido en soporte de una concepción de espíritus. O sea, pues, que también aquí —contrariamente a la teoría de Tylor— la dirección inversa del proceso es más verosímil, de modo que no fueron los dioses los que surgieron de los espíritus, sino que algunos tipos de estos espíritus son deidades degeneradas.

## 6. ESPÍRITUS DE CARÁCTER DIVERSO EN LA CREENCIA DE LOS CERAMESES

Es imposible abarcar por completo las múltiples fuentes de las concepciones de espíritus. Para terminar estos comentarios acerca de los espíritus, vamos a ilustrar brevemente, con el ejemplo de un pueblo, qué tipos de espíritus figuran en él principalmente. Escojo para ello el pueblo de los *wemale, de ¡a parte occidental de Ceram,* porque es el que debido a mi estancia entre ellos me es más familiar (cf. autor, *Drei Strome,* pp. 192ss.). La religión de este pueblo está dominada por la creencia en deidades dema. Las ideas acerca de las almas son confusas y no revisten, por lo demás, gran importancia desde el punto de vista de la vida intelectual. Son muy importantes, en cambio, las ideas relativas a la muerte y los difuntos. Todas las deidades se designan expresamente también como difuntos, aunque ciertamente han muerto ha muchísimo tiempo. La muerte normal lleva al hombre al reino de los muertos, en donde la vida terrena se prosigue de manera casi inalterada. La muerte violenta, en cambio, puede transformar al individuo en un espíritu temido, que su presencia manifiesta por medio de ruidos a manera de aullidos.

Los espíritus se distinguen claramente de las deidades y los difuntos, por lo menos en la actitud de los hombres frente a los mismos. La designación para un género de espíritus, *Halita,* se emplea a menudo como concepto genérico para todos los tipos de espíritus. Sin embargo, tanto de las indicaciones como de los relatos de los cerameses acerca de los Halita se desprende su posición particular y su separación respecto de los demás espíritus, empezando con que no se los describe como

portadores de enfermedades. Sin embargo, se los considera por lo regular como peligrosos y hostiles, porque persiguen el rapto de los mortales y se apoderan preferentemente de niños para comérselos. Ya este rasgo revela su parentesco con el monstruo devorador de hombres que figura en las festividades de madurez de muchos pueblos y juega también entre los wemale un papel importante en las ceremonias de iniciación en el caso de una alianza secreta. Todos los demás rasgos de los Halita confirman la conjetura de que son la degeneración en forma de fábula de aquella deidad dema a la que está dedicado el ritual de la alianza secreta. Y así revelan muchas indicaciones, que los Halita son figuras míticas lunares, en el mismo sentido que lo es la deidad dema. Poseen grandes riquezas, entre las que figuran los gongs, importados y muy populares en Ceram. Según las indicaciones de los indígenas, éstos son también expresamente símbolos de la Luna. Los animales con los que los Halita aparecen asociados con mayor frecuencia son la marta y el ratón, que figuran en muchos relatos con rasgos marcadamente lunares.

De acuerdo con ello, los Halita, en cuanto tipo de los espíritus cerameses, no parecen haber sido originariamente espíritus, sino que representan "supervivencias" del monstruo devorador de mortales, el cual no poseía originariamente el aspecto de espíritu, porque, por muy peligrosa que fuera para el hombre la actividad de esta deidad, identificada con el reino de los muertos, es el caso que la actitud del hombre frente a ella es totalmente distinta y aun opuesta a la actitud con que se enfrenta a los espíritus. La muerte devoradora forma parte del orden del mundo, y no puede considerársela desde el punto de vista 'de si es o no agradable para el individuo. La grandeza y la excelsitud de los acontecimientos que la rodean hacen imposible que el hombre reaccione ante ella con sus sentimientos egocéntricos y valorativos. La doble cara de esta deidad, con sus aspectos claro y oscuro, trasluce todavía en los relatos fabulosos a propósito de los Halita. Se los teme debido a su canibalismo, pero aparecen a menudo como auxiliares amigos del hombre.

Son claramente distintos de estos espíritus Halita los espíritus de la enfermedad propiamente dichos, de los que hay un gran número en el cielo, en la Tierra y debajo de ésta. Su nombre más comente significa: el que mora en las entrañas. El dato relativo a su figura pequeña y a sus movimientos, que son tan rápidos como el viento, muestra ya que nos hallamos en presencia de aquellos seres espirituales que conocimos al tratar de los medicamentos y los venenos (cf. más arriba, sec. 3). Son las personificaciones de los principios activos de la naturaleza, contrarios al hombre. Se lucha con ellos en la misma forma que se

lucha con los enemigos, para lo cual disponen los hombres-médicos de las armas y los procedimientos más adecuados. La actitud del hombre frente a ese aspecto hostil para él de la naturaleza nunca ha cambiado; aún hoy lucha la humanidad con los medios de la medicina científica contra las enfermedades, sin poder decir más acerca de sus causas, sino que algunas cosas de este mundo no se conciban entre sí, tal como por ejemplo determinadas bacterias con algunos órganos de nuestro cuerpo. Constituye, sin embargo, un rasgo característico de la actitud de los pueblo primitivos que nunca aceptaran la enfermedad como algo fatalmente invariable, como otras manifestaciones de la vida, sino que la concibieran en el plano de la enemistad y de la lucha.

De estas formas de espíritus, que prácticamente sólo aparecen como agentes de enfermedad, hay que distinguir otro grupo que los wemale designan como *Waitete.* Su posición no resulta del todo clara. Su aspecto antropomorfo es parecido al de los Halita. Pero, a diferencia de éstos, se consideran como portadores de enfermedades. Su actividad principal se desarrolla en el terreno sexual. Se aparecen al individuo bajo la figura de su cónyuge, de modo que la mujer o el hombre han de suponer que se trata de sus respectivos marido o mujer, y si se llega al coito, la consecuencia de ello es una grave enfermedad de los órganos genitales.

Un viejo wemale que sufría mucho por causa de uno de estos espíritus Waitete me rogó que le ayudáramos con nuestros instrumentos a destruir al Waitete. Me llevó a lugares del bosque próximo a la aldea, en donde decía hallarse la morada del Waitete, donde depositaba sus provisiones o donde labraba sus campos. Conocía inclusive el nombre personal del espíritu, que éste mismo le había comunicado durante el sueño. El Waitete tenía también esposa y niños, y ocasionalmente se los podía ver a todos trabajando en el campo. Su actividad hostil contra la aldea en cuestión la ejercía el Waitete varón, principalmente, apareciéndose bajo la figura de un apuesto galán a las mujeres jóvenes. Algunas de éstas, que habían cedido a sus requerimientos amorosos, habían enfermado gravemente y habían muerto. Cualquier acercamiento a su morada era peligroso. El hijo del anciano en cuestión, que fue quien me trasmitió su ruego, había experimentado últimamente en aquel lugar del cambio un vahído. A continuación, el padre había preguntado en el sueño al Waitete por qué había mareado a su hijo, a lo que ése había contestado que aquél había orinado en su reserva de vino de palmera. Dicha reserva es invisible, por supuesto, pero el hombre la puede dañar con sus acciones. A consecuencia de ello, el anciano se consideró obligado a depositar en diversos lugares del bosque algunas aljabas de bambú con vino de palmera para el Waitete, con objeto de

alejar de su hijos otros peligros. Aquí, pues, la llamada ofrenda a los espíritus tiene el carácter pronunciado de una indemnización para el mantenimiento de la paz. La intención del viejo wemale, que quería aniquilar al Waitete con toda su familia, no deja lugar a duda ni en cuanto al carácter no divino ni en cuanto al carácter hostil del espíritu. Sin embargo, tampoco a partir de las indicaciones resulta claro cuál idea fundamenta originariamente la existencia del Waitete. Comparte con los Halita la figura perfectamente humana y el modo de vida humano. Por otra parte posee un rasgo físico particular, una excrecencia cartilaginosa, grande como un puño, en la parte superior de la frente y en la espalda. El causar enfermedades, en cambio, le relaciona con aquellos espíritus que "moran en las entrañas".

De la descripción del anciano puede deducirse que muchas de las experiencias de los indígenas se basan en exageraciones presuntuosas o en adornos populares fantásticos. Así, por ejemplo, al mostrarnos dicho anciano wemale los lugares en los que el espíritu Waitete tenía su casa y sus provisiones, es probable que hubiera "colegido" dichos datos a partir de los diversos acontecimientos que en cada caso se habían producido en los lugares en cuestión del bosque. La mayor parte de sus conocimientos concretos los había obtenido durante el sueño, y sus sueños estaban indudablemente influidas por el fondo ideológico familiar a todos los miembros de su tribu a propósito de la existencia de los espíritus. En la mayoría de los casos, lo que se sabe de los espíritus proviene de vivencias oníricas. Existen testimonios frecuentes en el sentido de que los pueblos primitivos distinguen entre los sueños que les han revelado determinadas verdades y los demás sueños nocturnos sin significado alguno. Pero naturalmente es difícil en los casos particulares —lo mismo que entre nosotros— decidir si el que relata está o no en condiciones de distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo importante y lo insignificante.

Otra clase de espíritus, muy temida, es la de los *Weddu.* Con una parte de su ser forman un perfecto paralelo con los espíritus Kanaime de la Guayana, que ya conocemos. Lo mismo que éstos, no son seres invisibles, sino hombres de carne y hueso, por lo menos exteriormente, pero en realidad son espíritus que durante la noche realizan sus fechorías. Antiguamente, aldeas enteras habían sido habitadas por tales Weddu. La lucha contra ellos es una lucha perfectamente real, con armas. Los cadáveres de los Weddu muertos en el combate se transforman durante la noche en leña y piedras. Por supuesto, los que tienen fama de Weddu son siempre aldeas lejanas o individuos particulares que viven en ellas. En tal sentido, el fundamento ideológico de su existencia es indudablemente el sentimiento de hostilidad frente a lo ex-

traño, de cuya importancia para la vida de los pueblos primitivos ya nos ocupamos oportunamente.

Pero al lado de esto poseen los Weddu otro carácter particular, que tampoco es privativo de ellos únicamente. Su actividad hostil al hombre se manifiesta sobre todo de dos maneras distintas. Se considera que comen cadáveres, y apenas un difunto ha sido enterrado, vienen ellos volando durante la noche, lo desentierran y se lo comen. Con la misma intención atacan también a los vivos, para lo cual durante la noche desprenden su propia cabeza del cuerpo, de tal modo, que todos los intestinos cuelgan de aquélla, no permaneciendo en la yacija más que los cuerpos vacíos. Estas cabezas, con los intestinos colgando, vuelan de noche como lechuzas o como grandes murciélagos a lejanas poblaciones, para abrir los cuerpos de los individuos que duermen y comerles las entrañas. El individuo atacado en esta forma percibe al despertar los primeros síntomas de una enfermedad incipiente. Estos espíritus inquietantes, que desde fuera de la casa chupan con cañas la vida de los que duermen, vuelan como lechuzas a aldeas lejanas y siempre roban a las víctimas sumidas en el sueño lo que constituye su sustancia propiamente vital —pese a que la muerte no sea en la mayoría de los casos la consecuencia inmediata, sino un lento consumirse—, se encuentran, con un parecido sorprendente en las concepciones, en todas las partes de la Tierra. En relación con el Sudán occidental, Frobenius los ha descrito con el nombre de Subacos. Recuerdan nuestras representaciones de las pesadillas y pertenecen a los tipos de personalidades espiritualmente poderosas que vimos al tratar de la magia negra, pero que en este caso han desarrollado facultades perfectamente concretas para satisfacer sus instintos hostiles al hombre. Las grandes coincidencias de las descripciones de dichas facultades particulares permite situar su origen, a título de conjetura, en un estrato cultural muy antiguo, pero sin que hasta el presente haya sido posible hacer más comprensibles para nosotros las ideas en que se basan. Es indudable, sin embargo, que descripciones míticas han ejercido sobre este tipo de ideas una influencia decisiva.

Para terminar, cabe mencionar todavía un último grupo de espíritus igualmente humanos, del que sin embargo no logramos averiguar mucho, porque la divisoria ya de sí fluctuante entre hombre y espíritu transcurre aquí de modo particularmente confuso, porque los individuos vivos participan en demasía con sus propios sentimientos en el fenómeno. En una gran aldea, que había cedido ya en gran parte a los esfuerzos de la administración colonial de cristianizar, nos enteramos de que el jefe anterior de la aldea, un tal *Habubunita,* se había retirado al bosque y vivía allí solo, sin contacto alguno con la comunidad, de-

bido a la tristeza y el pesar que le causaba que el mundo ligado a la tradición de su pueblo estuviera en vías de desaparición. El nombre indica con su segundo elemento (nita) que el individuo en cuestión era tenido por un espíritu, lo que confirmaron los pocos datos que pudimos obtener a su propósito. Es probable que hubiera descubierto en sí la facultad de un espíritu, lo que en la creencia de dicho pueblo cabe perfectamente en lo posible.

### 7. La realidad de los espíritus

Si tratamos ahora de resumir aquí todo lo que queda expuesto a propósito de los espíritus, hemos de volver primero, una vez más, a la cuestión planteada más arriba sobre la naturaleza particular del fundamento vivencial de la creencia en los espíritus. Al tratar tales cuestiones, nuestro objetivo es siempre el mismo, a saber: mostrar las referencias a la realidad que fundamentan las plasmaciones culturales de los pueblos primitivos. La realidad de los espíritus, incomprensible ya para nosotros, no se diferencia fundamentalmente de la cuestión acerca de la realidad de las ideas de dios. En ambos casos, no se trata, ciertamente, de "conceptos auxiliares" para la explicación de determinados fenómenos del mundo, que se han condensado en ideas concretas. Pues por mucho que pueda haber contribuido a la personificación la necesidad de concreción, no es menos cierto que han debido ser vivencias muy excitantes las que llevaron a la concepción de las ideas de los espíritus.

Tylor se interesó especialmente por la historia del concepto de la creencia. Que el descubrimiento de aquello que él llama alma puede rastrearse hasta los tiempos más remotos de la historia de la humanidad, no nos parece dudoso. Sin embargo, para tal descubrimiento no se requería en modo alguno la observación racional del sueño, el ensueño y la muerte; se impone a la vivencia humana en forma mucho más directa. En efecto, la esencia espiritual de todas las cosas, en la que hay que buscar uno de los fundamentos de la creencia en los espíritus, se manifiesta al hombre precisamente por el hecho de producir efectos. Una planta medicinal, lo mismo que un veneno, produce algo sobre el hombre o en el hombre, y esta acción fue atribuida a la esencia espiritual de la planta. Hemos tratado de presentar el descubrimiento de efectos perfectamente determinados de ciertas partes de las plantas como resultado de una concepción del mundo que concentraba su atención precisamente en dichas esencias espirituales. De lo que habría que deducir, que la creencia en los espíritus, lo mismo por lo demás que otras creaciones serias que el espíritu humano ha producido en el curso de su historia, no puede interpretarse en modo alguno

como un extravío absurdo, sino que dicha concepción del mundo ha capacitado al hombre para obtener conocimientos perfectamente definidos, que sólo podían descubrírsele a semejante concepción, y a ninguna otra.

Esta clase de espíritus se relaciona principalmente con la enfermedad. Es particularmente interesante observar que en muchas culturas primitivas —aunque al parecer no en todas— la enfermedad no se concibe como parte del orden divino del universo en el mismo sentido que las formas inmutables de la muerte, el nacimiento, el crecimiento, la pubertad y la procreación. La actitud de los individuos frente a estos elementos del orden de la existencia es fundamentalmente distinta de la que adoptan frente a la enfermedad. La diferencia más clara la tenemos en las posibilidades de influencia de la verdadera magia, que tiene una de sus tareas centrales en el tratamiento de la enfermedad. Ya estudiamos las diversas formas en las que el chamán asume la lucha espiritual contra los "enemigos" de su comunidad. No carece ciertamente de importancia el que el chamán, en los casos en que entra en relación con la deidad misma, no luche ya contra un enemigo, sino suplique salvación o trasmita profecías consoladoras. Y es precisamente la facultad del chamán de entrar con su esencia espiritual propia en una lucha de defensa contra enemigos espirituales la que constituye en última instancia el fundamento de su posición particular, que lo excluye a menudo de las ceremonias genuinamente religiosas, de lo que ya aducimos diversos ejemplos (cf. cap. xi, 4).

Al tratar de la concepción mítica del universo, pusimos especial empeño en mostrar que los datos míticos acerca de la naturaleza de la realidad se basan en una peculiar modalidad de la facultad cognoscitiva del individuo y no son en modo alguno precursores deficientes del conocimiento científico. Señalamos en diversos casos concretos, que en las plasmaciones genuinas y grandiosas de los tiempos primitivos de la historia de la cultura se trataba casi sin excepción de conocimientos que no se dejan sustituir en modo alguno por conocimientos científicos correspondientes. Y lo mismo se aplica a los datos relativos a la naturaleza de la enfermedad y a las diversas formas del tratamiento de la misma. En efecto, nuestra ciencia médica no podría hacer afirmación alguna acerca de la naturaleza de la enfermedad que, como la única correcta, demostrara el absurdo de los asertos correspondientes de los pueblos primitivos. Así, la neuropatología, por ejemplo, se sirve de otra terminología, como es perfectamente natural, pero, en cuanto al contenido, su conocimiento de la esencia de la enfermedad no difiere mucho de lo que dicen al respecto los pueblos primitivos con referencia a su creencia en los espíritus.

Aquello que designamos como efecto de un medicamento sigue siendo, en relación con los procesos que de él se derivan, un misterio completo. Cuando en un caso de resfriado tomamos una infusión de manzanilla, hacemos algo que ya los pueblos más antiguos hicieron de modo análogo. Sin embargo, no estamos en condiciones de describir los procesos físicos o químicos consecuentes a la toma de una infusión de manzanilla de tal manera que el efecto curativo del medicamento se deduzca de ello de un modo lógico-causal. Los circunloquios con los que tratamos de representarnos concretamente el proceso de la curación son tan oscuros —desde el punto de vista científico— como las descripciones de los pueblos primitivos relativas a la acción de los espíritus. Así, pues, no se trata en modo alguno de un aserto supersticioso y absurdo de los pueblos primitivos cuando éstos hablan de la esencia espiritual de la planta medicinal, que dispara sus "flechas" contra los "espíritus enemigos", sino que esto constituye (para ellos) una forma de expresión absolutamente concreta, que reproduce un estado de cosas envuelto en la oscuridad y a cuyo propósito no se da afirmación mejor o más correcta. Inclusive la descripción científica más objetiva de una enfermedad no puede eliminar de este mundo el carácter demoniaco de la misma, porque éste forma también parte de la realidad. De ahí que la comprobación de que un espíritu hostil haya ocasionado la enfermedad constituye un aserto absolutamente lógico, aunque no se lo haya adoptado en la terminología científica.

Tienen en cambio un fundamento vivencial totalmente distinto los espíritus de los muertos, que representan según Tylor la forma primaria de la creencia en los espíritus, de la que todas las demás formas surgieron posteriormente. Sin embargo, no acierto a ver conexión alguna entre éstos y los espíritus lanzadores de flechas de las plantas y los animales, que son los que ocasionan las enfermedades u otros males. Sólo tienen en común el rasgo de la invisibilidad y del temor, que inspiran. Y es que los espíritus de los muertos no son seres espirituales en la misma medida que aquéllos, sino que representan la personalidad entera, con todas sus propiedades, pero con la sola excepción del cuerpo correspondiente. O sea, que poseen esencialmente la misma forma aparente que los difuntos del reino de los muertos, que conservan, asimismo, su personalidad individual.

En cuanto a cómo se llegó a la representación de aquellos fantasmas, difícilmente se podrá decir algo. Sin embargo, el trasfondo espiritual del que destacan es claro. Se trata, en la creencia de dichos pueblos, de individuos repudiados por la divinidad, y el temor que inspiran a los vivos es probablemente no tanto un temor a peligros concretos como el miedo frente a lo extraño, frente al papel de los que han sido

marcados por la mala muerte y llevan, fuera de la comunidad de la divinidad y de los hombres, una existencia que por lo demás no se describe exactamente.

Y tienen otra realidad anímica más, aquellos espíritus que hemos tratado de comprender como descripciones corruptas de personas divinas. Sólo mediante el proceso histórico corriente de la pérdida progresiva de sentido se han convertido en aquellas extrañas figuras con las que se nos presentan en los relatos fabulosos y a las que suele ponerse la etiqueta de espíritus. O sea, que no tienen nada que ver ni con los espíritus de los muertos ni con aquellos que causan las enfermedades, como no sean ciertas semejanzas en determinadas descripciones de su carácter. Con todo ello, sin embargo, la lista de las diversas fuentes de la creencia en los espíritus no está agotada de ninguna manera. No nos propusimos aquí un examen exhaustivo ni éste se podría llevar a cabo en el estado actual de las investigaciones.

El alto grado de realidad de los espíritus se revela de manera particularmente clara en la divisoria fluctuante que existe en la creencia de los pueblos primitivos entre el espíritu y el hombre; sin mencionar enlace mucho más íntimo entre el animal y el espíritu. El hecho de que inclusive individuos vivos puedan ser espíritus malignos, como en los casos descritos de los Weddu y los Subacos, es posible que se derive principalmente de la experiencia de la enemistad entre las cosas de este mundo. Pero la figura del Habubunita ceramés, descrita en último lugar, que no es en modo alguno un espíritu maligno sino que refleja simplemente el paso de la forma de ser de un individuo vivo a la de espíritu, revela, con todo, que en la creencia de dichos estratos culturales la existencia de los espíritus forma parte de la realidad de este mundo.

# CONCLUSIÓN

A TÍTULO de conclusión de este libro trataré de resumir brevemente algunas ideas para mí importantes, y para ello quisiera partir —lo mismo que en la Introducción— de un ejemplo que extraigo de un libro que reproduce un sustancioso trabajo de investigación etnológica directa. En efecto, Milis (The *Ao-Nagas,* p. 225) nos informa acerca de la creencia de los *ao-naga* de Birmania, según la cual el alma, que acompaña siempre al individuo, tiene su asiento en la cabeza. Al respecto observa Hutton (en una nota al calce del mismo libro): *this theory is clearly the basis of head-hunting, at any rate in this area* ("esta teoría constituye manifiestamente la base de la caza de cabezas, por lo menos en dicha área"). Las almas de los muertos, continúa, se necesitan para fecundar toda la vida vegetal y animal y para aumentar la reserva de esencia vital que toda aldea posee. La cabeza es el asiento del alma, con preferencia sobre todas las demás partes corporales, y es por ello que la cabeza, conteniendo el alma, es llevada a la aldea, aunque también porque es más fácil transportar la cabeza sola que el cadáver entero. Hutton (en Milis, Ao-Ndgas, p. 254) se apoya en una descripción de Marshall, según la cual los *karen,* vecinos de aquéllos, proporcionan datos muy precisos acerca de cómo dicho proceso deba concebirse en detalle. Dice que, en la creencia de los karen, el alma humana se transforma en algo parecido a un huevo, lleno de una sustancia que tiene aspecto de vapor. Al reventar, el contenido se esparce sobre los campos. Y toda vez que el contenido vaporoso representa la sustancia fecundante propiamente dicha, de ahí que el campo rinda muchos frutos y que también los hombres y los animales se conviertan en seres fecundos, porque al comer dichos frutos acogen también en sí la sustancia.

Es probable que sólo existan pocas teorías a propósito de una costumbre tan difícil de comprender como es la de la caza de cabezas, que puedan apoyarse a tal grado como ésta de Hutton, en indicaciones propias de los pueblos primitivos. Si está permitido relacionar las representaciones del alma de los karen con las indicaciones de los ao-naga a propósito de la caza de cabezas, parece darse una explicación completa del sentido que los naga enlazan con esta caza. En efecto, según esto, *la caza de cabezas sería un verdadero asesinato por robo,* porque, no contentos con matar al enemigo, le roban además su bien más precioso, para emplearlo en provecho de los fines propios del pueblo cazador: *"Head-Hunting is really life-hunting, and implies the capture of the soul and its utilization to increase the stock of life-essence already pos-*

*sessed by the village...*" ("La caza de cabezas es en realidad una caza de la vida, porque implica la captura del alma y su empleo para aumentar la reserva de esencia vital ya poseída por la aldea").

Sin embargo, según un libro posterior de Milis {*The Rengma-Nagas,* páginas 160 $.), esta teoría no parece estar en modo alguno tan comprobada entre los naga como lo expone Hutton. Milis se apoya allí en el punto de vista de Hutton y encuentra una confirmación mucho más convincente de la misma en la indicación de los *rengma-naga,* en el sentido de que las cabezas apresadas son importantes para la fecundidad de las plantas, los hombres y los animales. Y esta indicación la tenemos no sólo de los naga, sino también de muchos otros pueblos, pero nada dice, sin embargo, de una sustancia robada que se lleve con la cabeza conquistada a la aldea.

Mas inclusive si los datos combinados por Hutton fueran atestiguados por los pueblos naga mismos, lo que sería perfectamente posible, aun así no nos decidiríamos, por nuestra parte, a admitir esta seudofundamentación para el origen de la costumbre. En efecto, entre tales indicaciones de los indígenas y las posibilidades arraigadas en el hombre para la creación de nuevos elementos de cultura nos parece abrirse una sima insuperable. Porque muchos investigadores han señalado en forma impresionante que la caza de cabezas ha de considerarse como una de las manifestaciones religiosas más elementales de una determinada capa cultural. Y si el asesinato por robo puede constituir una base tan elemental de alguna religión, entonces se requieren como portadores de la misma seres humanos con los que no nos une comunidad espiritual alguna. Pero es el caso que estos seudomotivos que nos son indicados por los indígenas mismos como manifestaciones culturales petrificadas, lo mismo que las teorías occidentales que se basan exclusivamente en los mismos, hacen aparecer al hombre primitivo como un ser vivo que por una parte glorifica sus tendencias criminales en convicciones religiosas, en tanto que realiza, por otra parte, en sus formas de vida, la misma actitud moral humana que fundamenta nuestras concepciones de la vida.

Uno de los objetivos más importantes de este libro consistía en el intento de establecer un puente sobre dicha sima mediante una forma de consideración distinta. Partimos, para ello, del punto de vista de que se trata predominantemente, en las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos, de fenómenos que han de tomarse en serio y que en última instancia deberían comprenderse a partir de nuestro mundo, a condición de que nos esforcemos por llegar a una visión del hombre primitivo que podamos enlazar justificadamente con el apelativo de "hombre". En consecuencia, hemos buscado también en relación con una

práctica tan cruel como la de la caza de cabezas motivos más verdaderos de su origen, que nos permitieran comprenderla mejor que sobre la base del punto de vista arriba expuesto.

Y es por ello que *en la primera parte* nos ocupamos con mayor detalle de las formas de la conducta humana, para ilustrar el hecho de que en el prolongado curso de su historia, el hombre ha adoptado siempre esencialmente la misma actitud, o sea aquella actitud humana que lo ha inducido, al enfrentarse con la realidad circundante, a plasmaciones culturales siempre nuevas.

Como elemento característico fundamental de las manifestaciones religiosas hemos destacado la referencia de los actos cultuales a conocimientos míticos. La comprobación de que *el hombre es un ser que tiende a representar* encuentra su confirmación más convincente en el enorme material proveniente de los pueblos primitivos que confirma esta relación entre el culto y el mito. Y no son solamente los actos de culto en sentido estricto, sino que también las prescripciones cotidianas, la estructura social e inclusive la conducta uniforme en materia de técnica y economía derivan de dicha actitud humana fundamental. Cabe afirmar decididamente del mito y el culto que proceden de dos significativas facultades humanas elementales, a saber: de la *naturaleza cognoscitiva* del hombre, que le capacita para comprender intuitivamente el ser propio de la realidad, y de su *carácter interpretativo,* que lo obliga a esforzarse por integrarse, actuando, en el orden intuido. La profundidad y la grandeza reconocidas impelen al hombre a la imitación, y es a partir de ello como se explican tanto el culto como todas las demás ordenaciones, así como el elemento moral en la actividad del hombre.

Así, pues, si se persigue un nuevo método de consideración a propósito de las religiones, deberán comprenderse las explicaciones míticas de la realidad valorándolas como razonables e inteligibles, porque de ellas derivan los cultos, tan difíciles de comprender en la mayoría de los casos. Que desde el principio mismo de su historia el hombre fuera también *un ser intelectual o un ser capaz de realizar una actividad económica,* esto nos parece indudable sobre la base de los testimonios existentes. Además, que en estos terrenos el hombre primitivo se nos presenta con una actividad comprensible también para nosotros. En cambió; las declaraciones míticas que tienden al puro conocimiento constituyen la verdadera dificultad que se opone a nuestros esfuerzos de comprensión. Si nos encontramos en un callejón sin salida, se debió, primero, al falso punto de partida ya señalado, que basó la explicación buscada de las manifestaciones en los seudomotivos indicados por los propios indígenas. Otro error fundamental consistió en supo-

ner que los datos míticos, toda vez que se refieren a la realidad, habían de ser comparables en alguna forma con los datos científicos correspondientes. Frente a ello hemos tratado de hacer ver que *los conocimientos míticos verdaderos* (la designación de "conocimiento" no la hemos escogido sin previa reflexión) son indicaciones relativas a la *naturaleza* de la realidad, sobre las que no pueden darse indicaciones científico-naturales comparables, por la sencilla razón de que el método de éstas apunta a un aspecto totalmente distinto de la realidad: a su constitución cuantitativamente mensurable, que no podrá ser captada jamás por la intuición directa, sino sólo por la vía de la "desantropomorfización".

Finalmente —basándonos en Frobenius— hemos destacado un tercer elemento característico de las declaraciones míticas, que en los intentos enderezados a comprenderlos no se ha tenido en cuenta, o sólo demasiado poco. Y es que todas las plasmaciones culturales poseen —una vez originadas por un acto creador— una historia propia. A la actitud creadora de la "expresión" de conocimientos acerca de la "naturaleza de la realidad" se enfrentan las formas degeneradas de la "aplicación", que sólo deben su origen a un curso histórico que se caracteriza por el proceso de la pérdida progresiva de sentido. Y a tales formas de aplicación, que los propios indígenas no comprenden más, se añaden luego innumerables imitaciones de accidentes míticos que no pertenecen necesariamente a la esencia de los fenómenos. En el terreno de las formas de expresión religiosas es ante todo la "expectativa de salvación" humana la que acelera esencialmente el proceso de degeneración. Nada tiene de sorprendente, pues, que precisamente entre los pueblos primitivos, con formas culturales solidificadas en la mayoría de los casos, las plasmaciones religiosas se nos presentan a menudo por razones de utilidad tan extraviadas generalmente, que su invención posterior resulta fácil de adivinar. Que un gran campo no se puede fecundat por medio de una cabeza apresada, esto ha de saberlo un pueblo agricultor a partir de la experiencia más elemental. Y sin embargo, también en nuestra concepción se relaciona este seudo-fin con el origen de la costumbre, aunque ciertamente no en un enlace causal directo, sino, haciendo un rodeo, a través de un conocimiento mítico del mundo, en el que la mortalidad y la reproducción —o sea, pues, la esencia de la fecundidad— se remontan a la muerte infligida originariamente a una deidad.

La repetición constante de tales hazañas realizadas por seres divinos en el tiempo originario constituye el fundamento más importante de todos los actos de culto. Es ésta la actitud humana *par excellence.* La reflexión sobre la actuación divina y la imitación de hazañas de inspiración divina constituyen el fundamento de toda verdadera educación. Constituyen sin más la moral religiosa, y *comportan la salvación espera-*

*da, porque gracias a dicha actitud de espíritu el individuo alcanza la plenitud existencial del hombre.* En las formas fosilizadas sometidas al proceso de degeneración, en cambio, el individuo se atiene predominantemente al curso exterior de los acontecimientos y espera la salvación o el alejamiento de la calamidad inminente, del acto mismo y de la observancia del detalle externo más insignificante. Un factor emparentado con esta actitud lo constituye, en la degeneración de plasmaciones que en su origen fueron genuinamente religiosas, la tendencia humana hacia la sustancialización de procesos puramente espirituales, tal como lo revela muy a las claras la historia de los símbolos. Ya la necesidad de enlazar objetos materiales tales como la bandera o el anillo con manifestaciones puramente espirituales, o sea la creación de un símbolo, pone de manifiesto dicha tendencia a sustancializar. Y el proceso de degeneración propiamente dicho se produce en formas muy parecidas a las de aquellas relativas a la expectativa de salvación, o sea mediante la inversión de la relación originaria entre las manifestaciones, y la conversión hacia cursos externos y objetos visibles, o sea, que la salvación originariamente contenida en el acto se presenta como consecuencia de éste, y el símbolo, en cuanto expresión visible de un fenómeno espiritual, como su causa sustancializada, describiéndose cómo "magia eficaz".

En la *segunda parte* hemos dirigido nuestra atención ante todo a la naturaleza de las concepciones de dios en el dominio de los pueblos primitivos. El material no nos brinda la posibilidad de una consideración exhaustiva. Nuestro principal interés se concentró en la exposición de una idea de dios que ha de distinguirse claramente de la concepción de un "ser supremo" como el que la teoría del monoteísmo primordial trata de presentar como la forma más antigua de religión. La describimos como *deidad dema,* en tanto que hasta aquí se la ha designado generalmente como salvador, héroe cultural o padre de la tribu. Se trata de una idea de dios ajena a nuestra propia cultura, pero comprensible en su esencia también para nosotros, que revistió, en todo caso, una importancia decisiva en la historia antigua de la humanidad primitiva, pero que tal vez se remonta hasta sus fases más antiguas. Según nuestra exposición, esta idea de dios ha influido también de modo duradero sobre los "dioses" de las religiones politeístas en su esencia misma. La gran importancia que esta idea de dios ha tenido en la historia de la religión nos ha hecho ver bajo otra luz un fenómeno cultural tan importante como el del "sacrificio" sangriento. Lo hemos presentado como una forma de degeneración, que ha perdido su sentido, de los rituales de muerte, que en su esencia son celebraciones conmemorativas genuinamente religiosas. Sin embargo, se plantea la cuestión de saber cómo ha sido posible que las manifestaciones culturales

sigan subsistiendo cuando se ha perdido ya su sentido originario y sin que se produzca una nueva atribución de sentido, o sea una integración razonable en la visión del mundo de una época cultural posterior. Nos hemos ocupado de esta cuestión reiteradamente, comprobando que hay que conceder la razón de la *"supervivencia"* carente de sentido a una serie de factores. Un factor importante es el *carácter formal de juego* de los cultos. En éstos, los conocimientos de la realidad se hallan configurados *de una manera muy particular,* ya que no se describe solamente un determinado modo de ser de la realidad, sino que también el ser propio del hombre halla en ellos expresión. Este rasgo, que se aplica como es natural a todas las actividades humanas, constituye el punto a partir del cual la psicología podría aportar contribuciones importantes en relación con la pregunta acerca del sentido de los cultos. Sin embargo, este punto de partida, en sí correcto, se exagera mediante la afirmación de que los cultos *no son más* que expresión de los estados de la psique humana.

El hombre es un ser representativo. Desde el punto de vista de la historia de la cultura es importante la cuestión acerca de *qué* es *aquello* que se representa en una determinada época cultural. La forma particular en que se representa proporciona al hombre profunda satisfacción también por el hecho de que significa una posibilidad de expresión de un rasgo del ser humano. Así, por ejemplo, los juegos de pelota pueden llevarse a cabo con exaltación entusiasta aun cuando se hayan perdido ya los conocimientos de la realidad que los originaron, pero continuando su vida propia aquello que ha sido una vez plasmado.

En la *tercera part¡e* nos hemos ocupado de la relación entre la magia y la religión. La teoría dominante que se ha ocupado especialmente de los fenómenos de la magia es la llamada teoría preanimista de la magia. Esta reduce *todos* los fenómenos religiosos a actos originariamente mágicos. Según ella, tales actos convinieron perfectamente bien a la mentalidad del hombre primitivo. La consecuencia a la que semejante teoría había de llevar fue formulada de modo inequívoco por uno de sus representantes más eminentes, K. Th. Preuss. Para él, el origen de la religión y el arte —o sea, pues, de las dos creaciones más sublimes que el hombre ha logrado en el curso de su historia— se halla en la "estupidez primigenia" del individuo.

He tratado por mi parte de restringir el concepto de la magia a su significado propio. Del mismo modo que todas las plasmaciones verdaderamente culturales se hallan referidas a la realidad, así lo está también la *verdadera magia.* Se funda en facultades psíquicas especiales de todos los hombres, o de algunos entre ellos, que han encontrado su configuración más grandiosa en la personalidad del chamán. Para la

cuestión de principio acerca de la naturaleza de la magia es indiferente que *todas* las facultades que los chamanes pretenden poseer y que los pueblos primitivos creen que ésos poseen tengan o no correspondencias demostrables en el mundo real. A propósito de los límites de las posibilidades mágicas reina tanto desacuerdo entre los individuos de los pueblos primitivos como entre los occidentales modernos. Pero basta para la corrección de la concepción mágica el hecho indiscutido de las posibilidades de la sugestión. Éstas ponen al hombre en condiciones de influir sobre el curso de los acontecimientos por medio de actos puramente psíquicos. Y en esto reside la base de la verdadera magia.

Por lo demás, el chamanismo *no constituye una forma de religión propia.* Consiste antes bien en una práctica muy uniforme extendida por vastas áreas de la tierra, que se sirve en ocasiones de las ideas religiosas que en cada caso forman parte de la concepción del universo de los distintos pueblos. Asi, las técnicas relativas a la concepción del viaje del chamán al más allá son muy parecidas unas a otras en la forma de la "representación" que de él hace el chamán y en los medios auxiliares empleados para ella, pero el lugar de la "salvación", en cambio, que es lo que al chamán le interesa obtener, se encuentra unas veces en el cielo, en cuanto residencia de un dios superior, y otras veces en los infiernos, en cuanto inorada de los antepasados y de los dema del tiempo originario. De modo que la meta del viaje al más allá depende en cada caso de las ideas religiosas que figuran, en un pueblo, en primer plano.

En la *cuarta parte* nos hemos ocupado de las almas y los espíritus, que aparecen a partir de Tylor como centro de las teorías científicas sobre la religión que se enfrentan a las condiciones de los pueblos primitivos. Sin duda, las exposiciones de Tylor siguen siendo válidas hoy día aún en gran parte. Pero en cuanto a su concepción básica, en el sentido de que las ideas de dios sólo se hayan originado a partir de los conceptos del alma y de los espíritus en etapas posteriores de la historia de la humanidad, no hemos podido seguirle. Porque es el caso que la mayor parte del material etnológico no deja subsistir la menor duda de que, al contrario, es el "alma", la que como entidad espiritual procede de la deidad, y a la que vuelve también en la mayoría de los casos. Las ideas del alma son muy antiguas en la historia de la humanidad y deben su origen al descubrimiento que hizo el hombre de los procesos espirituales paralelos a los fenómenos sensibles.

Los "espíritus", en cambio, no han surgido en modo alguno solamente de las ideas de las "almas" de los difuntos. Proceden antes bien de raíces muy diversas. Así, se ocultan a menudo entre los "espíritus" figuras divinas de épocas culturales pretéritas. Y si acaso se trata efectivamente de la idea de difuntos que vuelven, éstos son en la mayoría de

los casos individuos que han perecido de "mala muerte", en tanto que el gran número de los fallecidos "sigue viviendo" en el reino de los muertos y sigue formando parte, asimismo, de la comunidad de los vivos. Espíritus totalmente diferentes son, por otra parte, las entidades espirituales de los animales y las plantas, que constituyen el sujeto de todas aquellas acciones que determinan el acontecer de carácter recíproco en el mundo. Así, si una planta medicinal o un veneno producen algún efecto sobre el individuo, son las entidades espirituales de las plantas y del hombre las que, en dicha concepción tan concreta del mundo, se enfrentan como amigas u hostilmente. Datos semejantes contienen una descripción de fenómenos de la realidad que no sólo es muy viva, sino además conecta en su esencia; por lo menos, no se deia sustituir por descripciones de otra clase, tales como las científicas.

Todos los conocimientos de los que se ocupa la ciencia de la religión apuntan, por lo demás, siempre a la naturaleza de los fenómenos. Los asertos míticos sobre la manera de ser del mundo no son en modo alguno antecedentes imperfectos de los conocimientos científicos, porque éstos no pueden ni remplazados ni eliminarlos. El medio auxiliar metódico más importante del que nos hemos servido para la interpretación de los fenómenos difíciles de comprender ha sido la pareja de conceptos "expresión" y "aplicación". En ella se revela la imposibilidad de emplear la designación de "fenómeno cultural" en un sentido fijo, sin ocuparse de la cuestión de si un determinado fenómeno es o no adecuado, en la forma en que nos ha sido trasmitido, para proporcionar alguna información sobre su sentido originario. Por nuestra parte hemos contestado la pregunta negativamente siempre que la forma de un fenómeno cultural obligaba al teórico a construir, como autor creador del fenómeno cultural, a un hombre fundamentalmente distinto, en su actitud frente a la realidad, del que se nos presenta en la historia documentada. Frente a ello hemos tratado de mostrar, apoyándonos en ejemplos, que es perfectamente posible llegar a una comprensión razonable de los fenómenos aun concibiendo en la consideración teoría al hombre primitivo como verdadero hombre, con todas nuestras posibilidades de vivencia.

*En resumen, aspiramos a que se vea en el presente libro un intento enderezado a conseguir una nueva ciencia de la religión, esto es, una ciencia de la religión basada en el estudio de las formas de las culturas.*

# BIBLIOGRAFÍA


Ackerknecht, Erwin H.: "Medical Practices", en: *Handbook of South American Indians,* V. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletín 143, Washington, 1949.

Baldus, Herbert: *Indianerstudien im Nordóstlichen Chaco,* Leipzig, 1931.

Baumann, Hermann: *Lunda. Bei Bauern und Jagern in Inner-Angola,* Berlín, 1935.

------*: Schópfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Vólker,* Berlín, 1936.

------: "Afrikanische Wild- und Buschgeister", en: *Zeitschrift fiir Ethnologie,* LXX, Berlín, 1938.

------, Thurnwald, Richard y Westermann, Diedrich: *Vólkerkunde von Afrika,* Essen, 1940.

Benedict, Ruth: *Patterns of Culture,* Boston, 1934.

Bematzik, Hugo Adolf: *Akha und Meau,* Innsbruck, 1947.

Beth, Karl: *Religión und Magie bei den Naturvólkern,* Berlín, 1914.

Blanc, Alberto Cario: *Ethnolyse* (Paideuma, III), Bamberg, 1948-49.

Bleek, W. H. J. y Lloyd, L. C.: *Bushman Folklore,* Londres, 1911.

Boas, Franz: *The Central-Eskimo,* Smithsonian Institution (Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology, 1884-85), Washington, 1888.

------*: The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (U. S. National Mus. Rep., 1895), Washington, 1897.

Bollnow, Otto Friedrich: *Die Ehrfurcht,* Frankfurt/M., 1947.

Breysig, K.: *Die Entstehung des Gottesgedankens und dcr Heilbringer,* Berlín, 1905.

Brown, A. R.: *The Andaman Islanders,* Cambridge, 1922.

Catlin, George: *Letters and Notes on the Manners and Conditions of the North American Indians,* Londres, 1841.

Cerulli, Enrico: *Etiopia occidentale,* vols. I-II, Roma, 1927-28.

Chaves, Milciades: "'Mitos, tradiciones y cuentos de los indios chami", en: *Boletín de Arqueología,* vol. I, tomo II, Bogotá, 1945.

Dieterlen, Germaine: *Les ámes des dogons,* París, 1941.

Dilthey, Wilhelm: "'El sueño de Dilthey", en *Introducción a las ciencias del espíritu,* pp. XIX-XX, *2$* ed., 1949, Fondo de Cultura Económica, México.

Din, A.: *Der Kaukasische Wild- und Jagdgott* (Anthropos, 20), Módling, 1925.

Dostal, Walter: *Ein Beitrag zur Frage des Religibsen Weltbildes der Friihesten Bodenbauer Vorderasiens* (Archiv für Volkerkunde, XII), Viena, 1957.

Du Bois, Constance Goddard: 'The Religions of the Luiseno-Indians of Southern California", en: *Vniversity of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* VIII, N? 3, Berkeley, 1908.

Durkheim, E.: *Les formes élémentaires de la religión,* París, 1912.

Ehrenreich, Paúl: "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvólkcr", en: *Zeitschrift fiir Ethnologie,* Supl. XXXVII, Berlín, 1905.

------: "Gbtter und Heilbringer", en: *Zeitschrift fiir Ethnologie,* XXXVIII, Berlín, 1906.

Éliade, Mircea: "Le probléme du chamanismo", en: *Revue de VHistoire des Religions,* CXXXI, 1946.

------*: Traité d'historie des religions,* París, 1949.

------*: El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Fischer, H. Th.: "Indonesische Paradiesmythen", en: *Zeitschrift für Ethnologie,* LXIV, Berlín, 1932.

Frazer, James George: *Totemism and Exogamy,* vols. I-IV, Londres, 1910.

------*: La rama dorada. Magia y religión,* 4^ ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

Freud, Sigmund: *Tótem und Tabú,* Leipzig, Viena, Zurich, 1913.

Friedrich, Adolf: *Afrikanische Priestertümer* (Studien zur Kulturkunde, VI), Stuttgart, 1939.

------: "Die Forschung über das Frühzeitliche Jagerturn", en: *Paideuma,* II, Leipzig, 1941-43.

------: "Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens", en: *Wiener Beitrdge zur Kulturgeschichte u. Linguistik,* V, Viena, 1943.

Frobenius, Leo: *Das Unbekannte Afrika,* Munich, 1923.

------*:Kulturgeschichte Afrikas,* Zurich, 1933.

------: "Denkformen Vergangener Menschheit", en: *Scientia,* 3^ serie, vol. 64, Milán, 1938.

------*: Atlantis I-XII,* Jcna, 1921-28.

Gahs, A.: "Kopf-, Schádel- und Langknochenopfer bei Renntiervólkern", en: *Festschrift P. W. Schmidt,* Viena, 1928.

Germann, Paúl: *Volkerstdmme im* Norden *von Liberia,* Leipzig, 1933.

Goddard, Pliny Earle: *Life and Culture of the Hupa* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, I), Berkeley, 1903.

Graebner, F.: "Die Melancsische Bogenkultur und ihre Verwandten", en: *Anthropos,* IV, Viena-Módling, 1909.

Griaule, Marcel: *Masques dogons* (Université de París, Travaux et mémoires de rinstitut d'Ethnologie, XXXIII), París, 1938.

------*: Notes sur Vagriculture des goula et des koulfa* (Bull. de l'Institut Franjáis d'Afrique Noire, VII), Dakar, 1946.

------*: Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli,* París, 1948.

Gurdon, P. R. T.: *The Khasis,* Londres, 1914.

Gusinde, Martín: *Die Feuerland-Indianer,* vol. I: *Die Selknam,* Módling-Viena, 1931.

Haekel, Josef: "Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianer", en: *Anthropos,* XXXII, Viena, 1937.

------: "Die Dualsysteme in Afrika", en *Anthropos,* XLV, Friburgo-Suiza, 1950.

------: Zum *Problem des Mutterrechtes* (Paideuma, V), Wiesbaden, 1950-54.

Hatt, Gudmund: *The Com-Mother in América and in Indonesia* (Anthropos, 46), Friburgo-Suiza, 1951.

Hawkes. Ernest William: *The Labrador Eskimo* (Geological Survey of Cañada Memoir, 91), Ottawa, 1916.

Heine-Geldem, Robert: *Urheimat und Früheste Wanderungen der Austronesier* (Anthropos, XXVII), Viena-Módling, 1932.

Hellpach, Willy: *Numen und Ethos* (Zeitschrift für philosophische Forschungen, I, cuaderno 1), Reutlingen, 1946.

------: "Das Magethos", en: *Schriftenreihe zur Vólkerpsychologie,* cuadernos 3-4, Stuttgart, 1947.

Hill, W. W.: *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho-Indians* (Yale University Publications in Anthropology, N9 18), New Haven, 1938.
Hissink, Karin: *Motive der Mochica-Keramik* (Paideuma, V), Bamberg, 1950-54.
Hóltker, Georg: "Zum Problem der Fadenspiele, speziell in Neuguinea", en: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie,* 1942-43, Berna, 1943.
Hose, Ch. y McDougall, W.: *The Pagan Tribes of Borneo,* Londres, 1912.
Howitt, A. W.: *The Native Tribes of South East Australia,* Londres, 1904.
Huizinga, Johan: *Homo ludens. El juego y la cultura,* 19 ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
Hutton, J. H.: *The Sema Nagas,* Londres, 1921.
Irle, I.: *Die Herero,* Gütersloh, 1906.
Janssens, P. A.: *Het Ontstaan der Dingen in de Folklore der Bantus* (Anthropos, XXI), St. Gabriel-Módling-Viena, 1926.
Jeffreys, M. D. W.: *Dual Organization in Africa* (African Studies, 5), Johannesburg, 1946.
Jensen, Ad. E.: *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvolkem* (Studien zur Kulturkunde, I), Stuttgart, 1932?
------: "Die Staatliche Organisation und die Historischen Überlieferungen der Barotse am Oberen Sambesi", en: *Festschrift und* 50. *Jahresbericht 1931 bis 1932 des Württ. Vereins für Handelsgeographie* E. V., Museum für Lander- und Vólkerkunde, Linden-Museum, Stuttgart, 1933.
------: *Im Lande des Goda. Wanderungen zwischen 'Volkstrümmern Südabessiniens,* Stuttgart, 1936.
------: *Hainuwele. Volkserzdhlungen von der Molukkeninsel Ceram,* Frankfurt-M., 1939.
------: "Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und Geographische Orientierung", en: *Studium Generale,* I, Heidelberg, 1947.
------: *Die drei Strome. Züge aus dem Geistigen Leben der Wemale,* Leipzig, 1948.
------: *Das Religiose Weltbild einer Friihen Kultur* (Studien zur Kulturkunde, IX), Stuttgart, 1948.
------: *Dual-Systeme in Nordost-Afrika* (Anthropos, 48), Friburgo-Suiza, 1953.
Jettmar, Karl: "Zur Herkunft der Türkischen Vólkerschaften", en: *Archiv für Vólkerkunde,* III, Viena, 1948.
Jung, C. G. y Kerényi, Karl: *Einführung in das Wesen der Mythologie,* Amsterdam-Leipzig, 1941.
*Kalevala,* en la traducción alemana de Antón Schiefner, Berlín, 1921.
Karsten, Rafael: *Beitrdge zur Sittengeschichte der Südamerikanischen Indianer* (Acta Academiae Aboensis Humaniora 1:4), Abo, 1920.
------: *The Civilization of the South American Indians,* Londres, 1926.
------: *The Head-Hunters of Western Amazonas* (Societas Scientiarum Fennica Commentationes Humanarum Litterarum, VII, 1), Helsinki, 1935.
Kerényi, Karl: *Vom Wesen des Fests* (Paideuma, I), Leipzig, 1938-40.
------: *Kore—Zum Mythologem vom Góttlichen Mddchen* (Paideuma, I), Leipzig, 1938-40.
------: *Was ist Mythologie?* (Europaische Revue, XV), Stuttgart-Berlín, 1939.
---- "Mysterien der Kabiren", en: *Die Geburt der Helena* (Albae vigibae, N. F. III), Zurich, 1945.

Kindaichi, Kyosuke: "The Concepts behind the Ainu Bear Festival", en: *Southwestern Joumal of Anthropology,* V, 4, Nuevo México, 1949.

King, J. H.: *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution,* vols. I-II, Londres, 1892.

Koch-Grünbcrg, Theodor: Vom *Roroima zum Orinoco,* vols. I-IV, Stuttgart, 1916-1928.

------: Zwei *Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens,* Stuttgart, 1921.

Rock, Gósta: *Is "Der Heilbringer" a God or not?* (Ethnos, VIII), Lund, 1943.

------*: Der Heilbringer* (Ethnos, 21), Lund, 1956.

Koppers, W.: [44]India and Dual Organisation", en: *Acta Trópica,* vol. 1, Basilea, 1944.

Kruijt, Alb. C.: *Het Animisme in den Indischen Archipel,* La Haya, 1906.

Landtman, Gunnar: *The Folk-Tales of the Kiwai Papuans,* Helsinki, 1917.

------*: The Kiwai Papuans of British New Guinea,* Londres, 1927.

Lang, Andrew: *The Making of Religión,* Londres, 1898.

Lang, Karl: Mund-, *Hand- und Beinverlangerungsgerate* (Vólkerkunde, III), Viena, 1927.

Layard, John: *Totenfahrt auf Malekula* (Eranos Jahrbuch, V), Zurich, 1937.

Van der Leeuw, G.: *Fenomenología de la religión,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Lehmann-Nitsche, Robert: *Studien zur Südamerikanischen Mythólogie. Die Átiologischen Motive,* Hamburgo, 1939.

Lévy-Bruhl, L.: *Die Geistige Welt der Primitiven,* Munich, 1927.

------*: Les carnets de Luden Lévy-Bruhl,* París, 1949.

Lindblom, K. G.: *The Use of Stilts* (Rikmuseets Etnografiska Avdelning), Estocolmo, 1927.

Livingstone, David: *Missionsreisen und Forschungen in Süd-Afrika.* Traducción al alemán de Hermann Lotze, Leipzig, 1858.

Lommel, H.: *Mithra und das Stieropfer* (Paideuma, III), Bamberg, 1949.

Lowie, R. H.: *Primitive Religión,* Nueva York, 1922.

Lumholtz, Cari: *Symbolism of the Huichól* (Memoirs of the American Museum of Natural History, III), Nueva York, 1900.

Luschan, Félix v.: *Die Altertümer von Benin,* Berlín y Leipzig, 1919.

Lyall, Charles: véase *Stack, Edward.*

Macpherson, S. Ch.: *Memorials of Service in India,* ed. por William Macpherson, Londres, 1865.

Marett, R. R.: "Preanimistic Religión", en: *Folk-Lore,* XI, Londres, 1900.

------*: Glaube, Hoffnung und Láebe in der Primitiven Religión,* Stuttgart, 1936.

De Martino, Ernesto: "Religionsethnologie und Historizismus", en: *Paideuma,* II, Leipzig, 1941-43.

Melland, Frank H.: In *Witch-bound Africa, An Account of the Primitive Kaonde Tribe,* Londres, 1923.

Mess, H. A.: *De Mentawei-Eilanden* (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, XXVI), La Haya, 1881.

Métraux, Alfred: *Myths and Tales of the Matako Indians* (Etnologiska Studier, IX), Goteborg, 1939.

------: "A Myth of the Chamacoco-Indians and its Significance", en: *Joumal of American Folklore,* LVI, Nueva York, 1943.

------: "Twin Héroes in South American Mythology", en: *Joumal of American Folklore,* Filadelfia, 1946.

------: "Ensayos de mitología comparada sudamericana", en: *América indígena,* VIII, 1, México, 1948.

Meuli, Karl: "Griechische Opferbráuche", en: *Phyllobolia für Peter von der Mühll,* Basilea, 1945.

------: *Der Ursprung der Olympischen Spiele* (Die Antike, XVII), Berlín, 1941.

Milis, J. P.: *The Ao Nagas,* Londres, 1926.

------: *The Rengma Nagas,* Londres, 1937.

Mooney, S.: *Myths of the Cherokee* (19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1897-8), Washington, 1900.

Mühlmann, Wilhelm: *Methodik der Vólkerkunde,* Stuttgart, 1938.

Müller, Werner: *Weltbild und Kult der Kwakiuti-Indianer* (Studien zur Kulturkunde, XV), Wiesbaden, 1955.

Naumann, Hans: *Primitive Gemeinschaftskultur,* Jena, 1921.

Nieuwenhuis, A. W.: *Quer durch Borneo,* vols. I-II, Leiden, 1904-07.

Nimuendaju, Curt: "Religión der Apapocuva-Guarani", en: *Zeitschrift für Etimologie,* XLVI, Berlín, 1914.

------: *The Apinayé* (The Catholic University of América. Anthropological Series N9 8), Washington, 1939.

------:The Eastem Timbira (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XLI), Berkeley, 1946.

Nioradze, Georg: *Der Schamanismus bei den Sibirischen Vólkem,* Stuttgart, 1925.

Nordenskióld, E.: *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika,* Stuttgart, 1923.

------: *Indianerleben,* Leipzig, 1912.

Obermaier, Hugo: "Palaolithische Wandkunst", en: *Ebert Real-Lexikon der Vorgeschichte,* VII, Berlín, 1926.

Ohlmarks, Ake: *Studien zum Problem des Schamanismus,* Lund, 1939.

Olson, Ronald L.: *Clan and Moiety in Native América,* Berkeley, California, 1933.

Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Góttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen,* Breslau, 1917.

Otto, Walter F.: *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens,* Berlín, 1923.

------: *Dionysos. Mythos und Kultus,* Frankfurt, 1933.

*Paideuma. Mitteüungen zur Kulturkunde,* I-IV, ed. por Frobenius-Institut, Frankfurt/M., 1938-1958.

Paulitschke, Ph.: *Ethnographie Nordost-Afrikas,* vol. II, Berlín, 1896.

Pechuel-Loesche, E.: *Volkskunde von Loango,* Stuttgart, 1907.

Pelikan, W.: "Geheimnisvolle Beziehungen zwischen Tier und Pflanze", en: *Weleda-Nachrichten,* N9 23, Arlesheim (Suiza)-Schwáb. Gmünd, 1950.

Penard, F. P. y A. P.: *De Menschetende Aanbidders der Zonneslang,* Paramaribo, 1907.

Petri, Helmut: *Mythische Heroen und Urzeitlegende im Nórdlichen Dampierland, Nordwest-Australien* (Paideuma, I), Leipzig, 1939.

------, *SeelenvorsteUungen und Totemismus im Nórdlichen Dampierland, Nordwest-Australien* (Studium Generale, I), Heidelberg, 1948.

------, *Das Weltende im Glauben Australischer Eingeborener* (Paideuma, IV), Bamberg, 1950.

-------.*Kurangara* (Zeitschrift für Ethnologie, LXXV), Braunschweig, 1950.

------.*Sterbende Welt in Nordwest-Australien,* Braunschweig, 1954.

------: *Kult-Totemismus in Australien* (Paideuma, V), Bamberg, 1950-54.

Petrullo, Vincenco: *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Smith-

sonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletín 123, Anthropological Papers, N? 11), Washington, 1939.

Pettazzoni, Raffaele: *La confessione dei peccati,* vols. I-III, Bolonia, 1929-36.

Planck, Max: *Physikalische Rundblicke. Gesammelte Reden und Aufsdtze,* Leipzig, 1922.

Preuss, K. Th.: *Der Ursprung der Religión und Kunst* (Globus, LXXXVI), Braunschweig, 1904-05.

------, *Die Nayarit-Expedition,* vol. I: *Die Religión der Cora-Indianer,* Leipzig, 1912.

------: *Religión und Mythologie der Uitoto,* vols. I-II, Gotinga, 1921-23.

------, *Glauben und Mystik im Schatten des Hóchsten Wesens,* Leipzig, 1926.

------, *Forschungsreise zu den Kagaba,* St. Gabriel-Modling-Viena, 1926.

------: "Entwicklung und Rückschritt in der Religión", en: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft,* XLVII, Berlín, 1932.

------:*Der Religióse Gehalt der Mythen,* Tubinga, 1933.

Radcliffe-Brown, A. R.: "Religión and Society", en: *Joumal of the Royal Anthr. Institute,* LXXV, Londres, 1945.

Radin, Paúl: *Primitive Man as Philosopher,* Nueva York y Londres, 1927.

-------.*Primitive Religión. Its Nature and Origin,* Londres, 1938.

Rasmussen, Knud: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Report of the fifth Thule-Expedition, 1921-1924, VII, N9 1), Copenhague, 1929.

------: *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture* (Report of the fifth Thule-Expedition 1921-1924, VIII, Nos. 1-2), Copenhague, 1931.

Ratschow, Cari Heinz: *Magie und Religión,* Gütersloh, 1947.

Róder, Josef: *Alahatala. Die Religión der Inlandstdmme Mittél-Cerams,* Bamberg, 1948.

Roth, Walter E.: *An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians* (Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XXX), Washington, 1915.

Sahagún, Fray Bemardino de: *Historia General de las Cosas de Nueva España,* tomo I, Editorial "Alfa", S. A., 1955.

Schaden, Egon: "Ensaio etno-sociologico sôbre a mitología heroica de algumas tribos indigenas do Brasil", en: *Boletim LXI, Antropología* Nr. 1, Universidade de S. Paulo, Faculdade de Filosofía, Ciéncias e Letras, S. Paulo, Brasil, 1946.

Schárer, H.: "Die Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult", en: *Mitteilungen der Deutschen GeseUschaft für Vblkerkunde,* N9 10, Hamburgo, 1940.

Schlesier, Erhard: *Die Grundlagen der Klanbildung,* Gotinga, 1956.

Schmidt, W. P.: *Der Ursprung der Gottesidee,* vols. I-XII, Münster en W., 1926-1949.

Schmitz, Cari A.: *Zum Problem des KannibalismuS im Nordlichen Neuguinea* (Paideuma, VI), Wiesbaden, 1954-58.

Schrennck, L. v.: *Reisen und Forschungen im Amur-Laude,* vol. III: *Die Vólker des Amur-Landes,* San Petersburgo, 1881.

Schultze-Jena, Leonhard: *Indiana,* vol. I: *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala,* Jena 1933.

Schulz, Agnes S.: *Northwest-Australian Rockpaintings* (Memoirs of the National Museum of Victoria, 20), Melboume, 1956.

Seler, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen,* vol. II, Berlín, 1904.

Shirokogoroff, S. M.: *Psychomental Complex of the Tungus,* Londres, 1935.
Skeat, Walter William y Blagden, Charles Otto: *Pagan Races of the Malay Península,* vols. I-II, Londres, 1906.
Sóderblom, Nathan: *Das Werden des Gottesglaubens,* Leipzig, 1916.
Speck, F. G.: *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Península,* Oklahoma, 1935.
Spencer, Baldwin y Gillen, F. J.: *The Northern Tribes of Central Australia,* Londres, 1904.
Spencer, Herbert: *Die Prinzipien der Sociologie,* vols. I-III, ed. alemana de B. Vetter, Stuttgart, 1877.
Spranger, Eduard: *Die Magie der Seele,* Tubinga, 1947.
Stack, Edward: "The Mikirs" (De *The Papers of the Late Edward Stack),* ed. por Sir Charles Lyall, Londres, 1908.
Steinen, Karl von den: *Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingu-Expedition 1887-1888,* Berlín, 1894.
Steller: en: *Handyvorterbuch des Deutschen Aberglaubens,* vol. VI, Berlín y Leipzig, 1934-35. Entrada: Pferdefleisch (carne de caballo), pp. 1652 s.
Stevenson, Matilda Coxe: *The Zuni Indians* (Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 23, 1901-02), Washington, 1904.
Strehlow, Cari: *Die Aranda-Loritja-Stamme in Zentralaustralien,* Frankfurt/M., 1908.
Stuebel, O.: *Samoanische Texte,* Berlín, 1896.
Talbot, P. Amaury: *In the Shadow of the Bush,* Londres, 1912.
Tessmann, Günter: *Die Pangwe,* vol. II, Berlín, 1913.
------*: Menschen ohne Gott,* Stuttgart, 1928.
Thumwald, Richard: "Totemismus (Soziologie)", en: *Ebert Real-Lexikon der Vorgeschichte,* vol. XIII, Berlín, 1929, pp. 348-363.
Torday, E. y Joyce: *Notes ethnographiques sur les peuples communment appelés bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les bushongo,* Bruselas, 1910.
Tylor, Edward B.: *Die Anfange der Kultur,* vols. I-II, Leipzig, 1873.
Uexküll, Jakob von: *Der Sinn des Lebens,* Godesberg, 1947.
Vierkandt, A.; "Die Anfange der Religión und Zauberei", en: *Globus,* XCII, Braunschweig, 1907.
Wirz, Paúl: *Die Marind-anim von Hollandisch-Süd-Neu-Guinea,* vols. II, III, (Hamburg. Universitát, Abhandlungen a. d. Gebiet der Auslandskunde, vols. 10 y 16), Hamburgo, 1922, 1925.
Wissmann, H.: *Im Innern Afrikas,* Leipzig, 1888.
Zerries, O.: *Geheimnisvolle Beziehungen zwischen Tier und Pflanze* (Die Umschau, L.), Frankfurt, 1950, pp. 80 ss.
------*: Wild- und Buschgeister in Südamerika* (Studien zur Kulturkunde, XI), Wiesbaden, 1954.
Zingg, Robert Mowry: *The Huichols: Primitive Artists,* impreso en Alemania, sin fecha ni lugar.

# INDICE DE AUTORES

# INDICE ANALÍTICO

INDICE GENERAL

## *Segunda parte:* DEIDAD, SACRIFICIO Y MORAL

*Tercera parte:* DE LA MAGIA

*Cuarta parte:* ALMAS, CULTO DE LOS ANTEPASADOS Y ESPÍRITUS



Este libro se terminó de imprimir el día 14 de octubre de 1986 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A. Sevilla 109, y se encuadernó en Encuademación Progreso, S. A. Municipio Libre 188, México 13, D. F.
Se tiraron 3,000 ejemplares.

Varios son los caminos que ha seguido la investigación científica para aproximarse a una comprensión del complejo fenómeno religioso de los pueblos primitivos. Mas, con demasiada frecuencia, el punto de partida para su estudio y valoración está en las premisas establecidas por la cultura occidental, lo que necesariamente había de conducir a graves yerros en la interpretación.

Ad. E. Jensen, consciente de este peligro, se enfrenta a los mitos y cultos mismos, considerándolos como expresión de la vivencia que los pueblos primitivos tuvieron de la realidad. Esta actitud permite al autor desprenderse de toda valoración establecida —como aquélla, tan extendida aún, que atribuye al hombre primitivo una mentalidad de escaso desarrollo— y sumergirse en el proceso de creación subyacente a los mitos y cultos.

Aquí radica el interés primordial de este libro. Se lleva al lector, a través de una serie de fabulosos relatos, a conocer directamente el mundo mítico primitivo. Estos relatos son fruto de amplia investigación de campo y revelan una atinada selección.

Distingue al autor, discípulo del descollante etnólogo Leo Frobenius, un vasto conocimiento de las manifestaciones culturales de los pueblos primitivos, conocimiento debido en buena parte a su propia actividad en el campo, con lo que se encuentra en la afortunada situación de ser teórico y práctico, a la vez. Y también le es propia una cualidad decisiva para adentrarse en un mundo tan distante del nuestro: el autor posee una segura intuición para reconocer el espíritu esencialmente creador que originó las expresiones míticas.

El presente libro es, por consiguiente, de interés no sólo para el etnólogo o el científico dedicado a la investigación de las religiones, sino también para el lector interesado en las creaciones del hombre.

